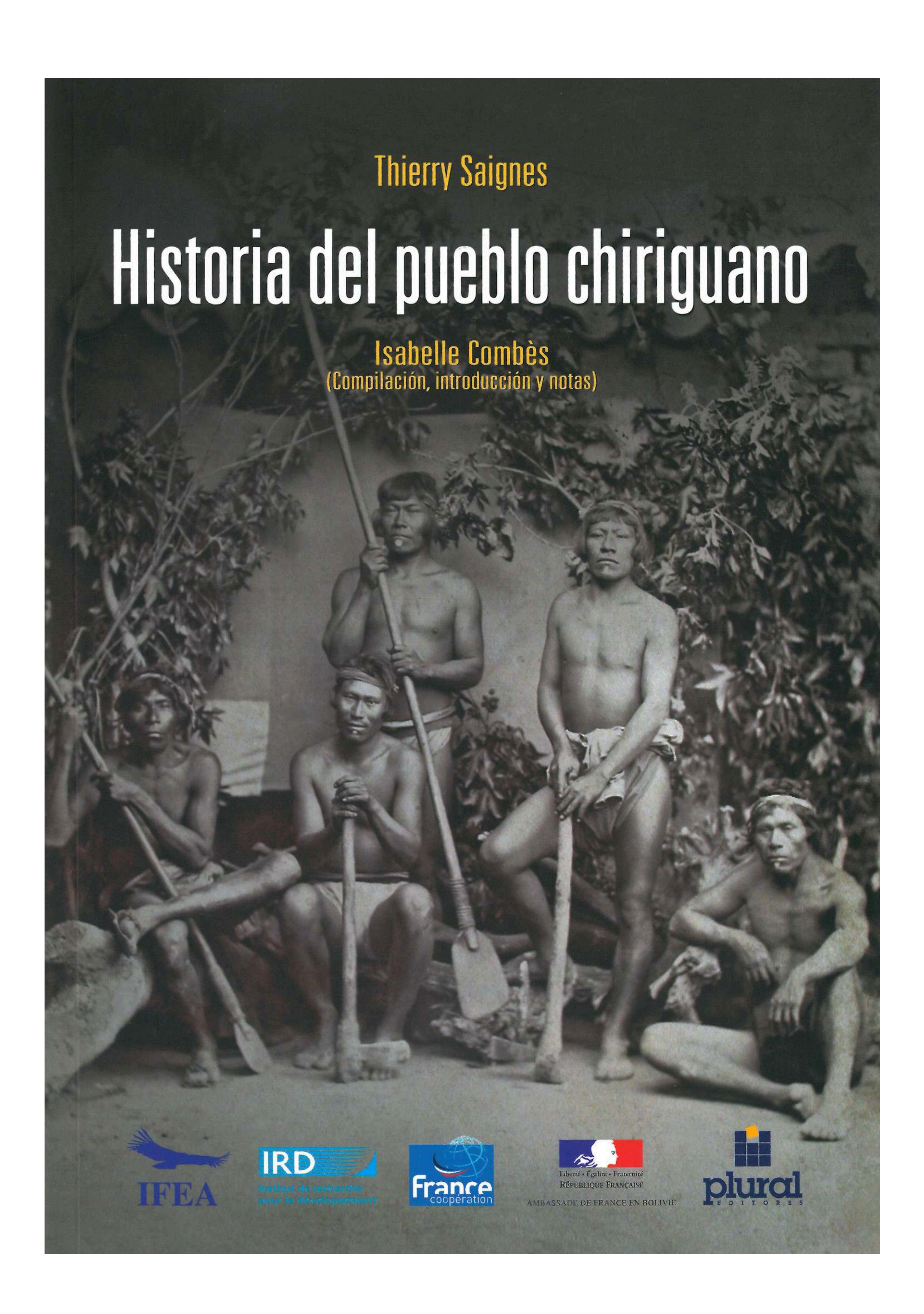

Thierry Saignes
Historia del pueblo chiriguano
Isabelle Combès
(Compilación, introducción y notas)
IFEA
IRD
France
coopération
Liberté • Égalité • Fraternité
RÉPUBLIQUE FRANÇAISE
AMBASSADE DE FRANCE EN BOLIVIE
plural
EDITORES

Historia del pueblo Chiriguano

Thierry Saignes

Isabelle Combès (ed.)

DOI: 10.4000/books.ifea.5325
Editor: Institut français d'études andines, Cooperación Internacional del Ministerio de Relaciones Exteriores de Francia-DGIS, Institut de recherche pour le développement (IRD), Embajada de Italia en Bolivia, Cooperación Regional para los países andinos
Lugar de edición: La Paz
Año de edición: 2006
Publicación en OpenEdition Books: 9 junio 2015
Colección: Travaux de l'IFEA
ISBN electrónico: 9782821845480



Edición impresa
ISBN: 9789995410674
Número de páginas: 332

Referencia electrónica
SAIGNES, Thierry. *Historia del pueblo Chiriguano.* Nueva edición [en línea]. La Paz: Institut français d'études andines, 2006 (generado el 09 décembre 2019). Disponible en Internet: <http://books.openedition.org/ifea/5325>. ISBN: 9782821845480. DOI: 10.4000/books.ifea.5325.

Historia del pueblo chiriguano

Thierry Saignes

Historia del pueblo chiriguano

Compilación, introducción y notas:
Isabelle Combès











Esta publicación cuenta con el auspicio del
Directorio General para la Cooperación Internacional
del Ministerio de Relaciones Exteriores de Francia (DGIS),
el Instituto de Investigación para el Desarrollo (IRD),
el Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA)
y la Embajada de Francia en Bolivia.

Instituto Francés de Estudios Andinos
Av. Arequipa 4595, Lima 18
Tel.: (51 1) 447 60 70   Fax: (51 1) 445 76 50
E-mail: postmaster@ifea.org.pe
Pág. Web: http://www.ifeanet.org

Embajada de Francia en Bolivia
Avenida Hernando Siles No. 5390 esquina calle 8, Obrajes
Tel.: 2149900 Fax: 2149901
E-mail: information@ambafrance-bo.org
Pág. Web: www.ambafrance-bo.org

Este volumen corresponde al tomo 226 de la Colección
"Travaux de l'Institut Français d'Études Andines" (ISSN 0768-424X)

DL:
ISBN:
Primera edición: abril de 2007

Producción:
Plural editores
c/ Rosendo Gutiérrez Nº 595 esquina Av. Ecuador
Teléfono 2411018/Casilla 5097/La Paz, Bolivia
Email: plural@acelerate.com

Impreso en Bolivia

Índice

Tabla de mapas

Tabla de cuadros

Tabla de figuras

Prólogo

Permítanme empezar con dos recuerdos personales. Nos conocimos con el joven Thierry Saignes allá por los años setenta cuando él recién había concluido su tesis doctoral sobre la "frontera fósil" entre chiriguanos y españoles durante la Colonia, que me entregó y leí con gran interés. Poco antes había tenido mis primeros contactos con este pueblo, que con los años cristalizaron en una oficina de CIPCA en aquella región chaqueña. Pero fueron esos dos volúmenes los que me abrieron los ojos y me permitieron descubrir la compleja y apasionante historia de este pueblo, uno de los que más tenazmente supo resistir al sistema colonial hasta muy avanzada la República. Era el principio de una relación cercana y persistente como colegas y amigos.

Tertuliamos por última vez en el II Congreso Internacional de Etnohistoria en julio de 1991. Nos habíamos visto un par de días antes en el atrio de la Capilla de la Cruz, desde la que se domina la ciudad de La Paz; Thierry, recién llegado de Francia, era padrino en el bautizo de la hijita de Thérèse Bouysse. Al día siguiente nos trasladamos todos hasta la bella población yungueña de Coroico para el Congreso. Pero Thierry ya no pudo participar. Llegó enfermó y le tuve que ir a ver a un flamante, inmenso, pero vacío hospital recién inaugurado. Él era el único y quizás primer paciente y nos reímos juntos de aquella circunstancia que le permitía descansar y recuperar tranquilamente y muy bien atendido en aquel paraíso yungueño. Una insospechada "tierra sin mal". Pero ni él ni yo pensábamos que eran ya los primeros avisos de su muerte dos años después, prematura como la de su hermano Jacques y su sobrino Alain, como explicita él mismo al dedicarles, en 1990, su libro *Ava y karai*. ¿Una premonición?

Fue durante estas dos décadas incompletas en que Thierry desarrolló su fecunda y excelente producción sobre la historia no sólo del pueblo guaraní-

chiriguano, sino también de los pueblos originarios de la puna y valles andinos. En la Biblioteca de CIPCA guardamos aquella su tesis y más de cuarenta otras publicaciones y artículos de Thierry, puestos a la disposición de todos.

Ahora tendremos el gusto de añadir esta nueva antología, que reestructura en un volumen lo más significativo de los aportes de Saignes a nuestra comprensión de la sinuosa historia de este pueblo surgido en una permanente situación de frontera intercultural. No mucho antes de las conquistas inca y europea, se había estado forjando allí un nuevo pueblo surgido por la llegada, desde el este, de los guerreros guaraní al pie de la Cordillera, que se instalaron donde estaban ya bien asentados los agricultores chané-arawak, con los que acabaron fusionándose como chiriguaná, "los que tienen esposa chané". No mucho después ocurrió el corto encuentro, ya sin fusión, con los conquistadores inca, a los que pronto siguieron los conquistadores y colonizadores españoles, dando inicio a una crónica relación de tira y afloja con los españoles –guerreros y funcionarios del nuevo Estado colonial; misioneros, vaqueros y negociantes– y con sus descendientes republicanos.

Después de su tesis doctoral, nunca publicada, Thierry Saignes siguió desarrollando sus investigaciones y presentando por entregas los principales resultados de ellas sobre todo en artículos, a veces repensados y reescritos una y otra vez. Pero no tuvo ya tiempo de escribir la obra maestra definitiva, que sintetizara e interpretara de manera ordenada lo mucho que había aprendido. Lo más cercano a ella es el ya mencionado libro *Ava y karai*, que de todos modos mantiene el subtítulo de "*ensayos* sobre la frontera chiriguano", por basarse en "varias redacciones previas (y a veces publicadas en forma dispersa)", aunque en ese libro ya considera que se "cristalizan... como una edición definitiva" (p. 17). Parece claro que, además de otras presiones académicas, influyó mucho en su ánimo para escribir este libro el haber descubierto en su último viaje por la Chiriguanía, en 1989, a esos "jóvenes responsables de instituciones que buscan un futuro posible en la provincia de Cordillera". De ello son eco los dos trabajos hasta ahora inéditos con que se cierra esta nueva antología.

Por lo dicho, es natural que esta última retome en gran medida los textos seleccionados, retrabajados y articulados por Saignes en aquella su obra de 1990. Pero, como se señala al principio de cada capítulo, incorpora nuevos ajustes en el orden y selección, dando una mayor prioridad al agrupamiento temático por encima de las etapas cronológicas, sobre todo en el tema capital central de "la guerra contra el Estado" (capítulo 2), que ocupa casi un tercio del total. Amplía además la temática, sobre todo para incluir el periodo más temprano del encuentro guaraní-inca y, como una especie de epílogo, dos breves presentaciones nunca antes publicadas, entre las que –para mí, más allá del contenido mismo del texto– resulta particularmente simbólica la charla que en 1989 dio Thierry en Camiri ante la incipiente Asamblea del Pueblo Guaraní y que muestra de forma todavía embrionaria el resurgir de este pueblo –fruto a su vez de tantos

encuentros y entreveros entre pueblos. A Thierry este rebrote tal vez le agarró un poco de sorpresa, impresionado como había quedado en sus estudios previos por esa “amnesia histórica” en que había caído este pueblo tras la derrota de Kuru[ru]yuki en 1892, casi un siglo antes (ver Cap. 5 de esta antología).

Si alguien podía emprender esta tarea editorial de preparar una antología revisada de los aportes de Thierry al mundo guaraní-chiriguano es Isabelle Combès. ¡Y qué bien lo ha hecho! Primero coautora y ahora continuadora de la obra de Thierry Saignes, Isabelle ha seguido profundizando muchos de sus temas y últimamente nos ha regalado un excelente libro que resume cinco y más siglos de historia del Isoso, con su propio y complejo malabarismo y espejismos de identidades chané y guaraní, un tema siempre central también en Thierry (Combès, 2005).

Este trabajo editorial ha ido mucho más allá de una simple labor de selección y reordenamiento. La editora emprendió un largo y concienzudo trabajo de revisión y actualización de cada texto de modo que, manteniéndose escrupulosamente fiel al texto original del autor, nos abre nuevos horizontes a otras fuentes que se habían mantenido sólo implícitas, corrige algunas inexactitudes que investigaciones ulteriores han esclarecido y abre el diálogo hacia otras perspectivas más recientes. El resultado son unas doscientas si no más notas suyas a pie de página. Hay que leer además con atención sus cortas, pero incisivas presentaciones al principio del volumen y en cada capítulo.

Añadiré sólo algún detallito práctico para los lectores, derivados de esa misma fidelidad a Saignes. En este texto los términos étnicos –como “chiriguano”– se mantienen sin plural ni género, incluso cuando funcionan como adjetivos, por ejemplo: “Las mujeres chiriguano”. Se trata de una tradición etnológica más común en otras lenguas que en castellano, aunque en nuestro idioma sí ocurre con los apellidos, cuando decimos, por ejemplo, “las niñas Alvarado” o “la señora Montes”.

El único gran tema de Thierry, que no llega a incluirse in extenso en esta antología, es el de la singular y todavía enigmática constitución inicial de la nueva identidad chiriguaná / chiriguano, por el fuerte mestizaje biológico cultural y la jerarquización política entre la minoría guaraní recién llegada (autodenominados *ava*, “hombres”) y los antiguos pobladores chané arawak, mucho más numerosos (a los que los primeros llamaban *tapɨɨ* “esclavos”). Pero a la editora no le quedaba otra solución pues es precisamente este el tema que ella y él trabajaron y publicaron juntos en el libro *Alter Ego, naissance de l’identité chiriguano* (Combès y Saignes, 1991) y que ya se ha publicado también en castellano, pero con el título menos sugerente de “Chiri-guana: nacimiento de una identidad mestiza” e invirtiendo el orden de los coautores (Saignes y Combès), dentro de la voluminosa obra colectiva *Chiriguano* editada por Jürgen Riester en 1995.

Cerraré este prólogo con una reflexión general, particularmente relevante para la actual coyuntura boliviana. En su tesis de 1974, Thierry Saignes hablaba de la frontera “fósil” que se había formado en ese espacio chaqueño de la

Chiriguanía, históricamente conocido también como la Cordillera. Sí, es cierto. Tiene algo de frontera físicamente "fósil" que nos permite trazar etapas previas de historia, con cambios unos más coyunturales que otros pero encuadrado todo ello en estructuras históricas de largo aliento que van saliendo a flote en el momento menos pensado. Pero se trata también de una historia llena de vitalidad y que, al ser el escenario permanente de un choque de culturas y pueblos con voluntad de resistencia, avance y/o acomodos, ha sido también frontera de guerra crónica o al menos de una permanente "fricción interétnica" –como acuñó ya hace tiempo Roberto Cardoso de Oliveira (1964)– que, en nuestro caso, ha sido generadora de *identidades múltiples*, propias o atribuidas, a la vez persistentes y mutantes. Lo ilustro con el siguiente esquema:

- De chané más guaraní a *chiriguaná*.
- De ahí, *chiriguano* y hasta su peyorativa quechuización *chiri-wanu* ("excremento frío"), atribuida a los incas y repetida hasta hoy en las escuelas.
- Volver por tanto, como reacción, a *guaraní* con sus matices o variantes internas *ava*, *tapɨɨ* o *isoseño*, *simba*, *shahuanco* y hasta *camba* o *tapieté*.
- Y, de nuevo –o quizás algo nuevo–, la búsqueda reciente de la unidad y hasta la propuesta política de consolidarse como *nación guaraní* dentro del Estado-nación boliviano.

Ya dije que Saignes sólo pudo observar los principios de este último proceso de etnogénesis en los pocos contactos que llegó a tener con la flamante Asamblea del Pueblo Guaraní (APG) en 1989 y lo hizo con ese sentido crítico que da el conocimiento de una larga historia. Cuando, por ejemplo, en 1980 Lorenzo Calzavarini había dado a su libro el título de *Nación chiriguana*, él lo había criticado duramente como un anacronismo histórico. Su punto de vista, apenas dos años después de haberse fundado la APG, se halla expresado en los últimos párrafos del texto final en esta antología:

> El porvenir de las comunidades de habla guaraní del sur boliviano no pasa por el encierro en una identidad con pretensión de pureza étnica y de autenticidad original. En Bolivia, la herencia cultural es múltiple y mezcla elementos indígenas y occidentales recompuestos sin cesar para forjar una nueva cultura. La integración no es la asimilación: una plena ciudadanía nacional puede ser compatible con visiones del mundo expresadas a través de lenguas propias y enriquecidas con varios legados.
> La ambición de estos *Ensayos sobre la frontera chiriguano* es ayudar a los herederos del pasado chiriguano como a la propia sociedad nacional boliviana a integrar todo lo humano en la extensión de su universalidad y en la riqueza de su peculiaridad.

Y concluía con el mismo dicho con que cerró el libro *Ava y karai*: "El que olvida o desprecia la historia es condenado a vivirla de nuevo".

Estos párrafos me traen a la memoria varias tertulias que ya en los años setenta habíamos tenido en casa de Thierry, con un grupo bastante reducido, preguntándonos sobre el sentido o los riesgos que podía tener o no la emergencia étnica, que entonces ocurría sólo en el mundo aymara. ¿Eran pistas nuevas interesantes o se corría demasiado el riesgo de desviaciones de índole racista? ¿Convenía fomentarlas o sería mejor persistir en el anterior análisis de clases y en el imaginario mestizo y uniforme del país?

Cambios ulteriores en el país y en el mundo han ido consolidando más bien el cambio del paradigma sólo clasista con un imaginario mestizo a otro multiétnico, pluricultural e intercultural no sólo en Bolivia, sino también en otras muchas partes. Aquí y en otros países latinoamericanos el nuevo paradigma alcanzó un importante clímax de expansión y expresión nacional en torno al 12 de octubre de 1992, en ocasión de las celebraciones de los 500 años de… "algo" que cada uno definía a su aire y en lo que los diversos pueblos originarios participaron masivamente reinterpretando la fecha como "500 años de resistencia". Posteriormente, con sus altibajos y bemoles, la conciencia étnica ha ido en aumento tanto en los diversos pueblos como en instancias de gobierno, hasta que en enero de 2006 el aymara polifacético Evo Morales ganó de manera rotunda y democrática la Presidencia y, con él, muchos sectores populares e indígenas que él representa o simboliza pasaron también a ser parte del poder político.

En la región de la Cordillera chaqueña aquella etnogénesis, que en los últimos años de Thierry era todavía embrionaria, había contado inicialmente con la existencia del CIDOB (Confederación Indígena del Oriente Boliviano), creado en 1982 con la participación, entre otros, de autoridades tradicionales (*mburuvicha*) del Isoso. Pero se fortaleció sobre todo desde que en 1987 se creó en Charagua su organización específica y unitaria, la APG, que tras algunas dudas y forcejeos en sus primeros años ha pasado efectivamente a aglutinar a todas las comunidades guaraní, como parte del CIDOB. En uno y otro caso se contó con el apoyo de algunas ONG e incluso de instancias internacionales y, con los años, no han faltado tampoco los conflictos internos y la incidencia de intereses partidarios e incluso estatales en ambas organizaciones. Pero es indudable que actualmente la APG es la principal expresión orgánica de todo el pueblo guaraní hacia adentro y hacia afuera. Bartomeu Melià me ha expresado varias veces su asombro al constatar que, por primera vez en una tan larga historia, se había constituido y perdura una organización unitaria en aquel pueblo libre y "sin dueño" (*iyambae*) que siempre lo había evitado. Lo ha calificado de hito histórico para el pueblo chiriguano-guaraní.

Este proceso cobró también mucha fuerza en 1992, pero por otro motivo más local: las celebraciones del Primer Centenario de la derrota de Kuruyuki (en 1892). Fueron motivo de grandes concentraciones –con asistencia incluso del presidente Jaime Paz– y para mucha gente de base vino a ser algo así como el

despertar de una amnesia colectiva alimentada durante todo un siglo. A ello se han añadido posteriormente los procesos que desde entonces seguimos viviendo.

Thierry Saignes ya no pudo observar todas esas evoluciones en persona. Transcurridos algunos años, ha sido más bien su continuadora Isabelle Combès quien ha retomado este tema en la parte final de su libro *Isoso*, con la perspectiva algo más amplia dada por los años transcurridos, pese a que escribía todavía antes de la llegada de Evo a la Presidencia del país. Dado su énfasis en el Isoso, titula significativamente esta parte como: "De *tapɨɨ* a 'guaraní' e 'indígenas'". Reconoce las innovaciones ocurridas en el mundo "guaraní", arriba mencionadas. Pero, insegura, acaba con nuevas "preguntas y malestares", centradas en buena medida en su escepticismo –compartido por Saignes en sus últimos escritos– sobre generalizaciones que no tomen suficientemente en cuenta las diferencias y especificidades locales, enfatizando por ejemplo sólo lo guaraní por la lengua común (incluso de los tapieté, que son probablemente weenhayek de habla guaraní) o por un discurso de "nación guaraní" u otras nuevas categorías "más amplias" y "más o menos artificiales". Pero resalta a la vez la paradoja de que sea precisamente el *mburuvicha guasu* de la Capitanía del Alto y Bajo Isoso (CABI), de un origen histórico claramente chané, pero ahora autoesquivado, el que más fuerza e influencia tiene en toda la Cordillera guaraní. Llega incluso a preguntarse si no será ésta "la revancha *tapɨɨ* sobre los viejos enemigos *ava*", diciéndose incluso "más guaraní que los demás" (Combès, 2005: 313-318).

Todo esto sigue reflejando simples variantes actuales dentro del dilema permanente de cómo se combina lo nuevo y lo viejo, y el de cómo se baraja la continuidad y el cambio, con la persistencia de estructuras históricas de largo vuelo, a lo Braudel, y la aparición de nuevas coyunturas que pueden o no llegar a producir cambios de paradigma. El primer dilema recuerda la parábola bíblica del mercader que va sacando *nova et vetera* de su baúl; y el segundo, la duda de si se puede echar vino nuevo en odres viejos. Otra de las frases favoritas de Thierry Saignes, prestada ésta de Marshall Sahlins, dice que "la transformación de una cultura es una modalidad de su reproducción".

¿Qué lectura tendrían ahora Pierre y Hélène Clastres –inspiradores de la teoría de una opción guaraní "contra el Estado", tan acariciada también por Thierry– frente al surgimiento de una APG, un CIDOB o el CABI, como interlocutores regulares ante el Estado, al que también aportan con sus propios dirigentes? ¿Será algo sólo coyuntural y de sólo algunos, como lo hicieron antes los líderes Cumbay y Mandepora, o estamos ante un auténtico cambio de paradigma, favorecido por esos nuevos tiempos de comunicaciones cada vez más expeditas, relaciones más globalizadas y hasta un gobierno con cierta hegemonía indígena?

A la luz de estos procesos contemporáneos, las raíces y procesos históricos que en este libro se explican e ilustran de manera tan brillante rebalsan ya el interés de sólo los colegas historiadores, politólogos y antropólogos del mundo académico, por importantes y estimulantes que todos ellos sigan siendo.

Ahora estas páginas pueden convertirse también en un indispensable instrumento para la reflexión y toma de decisiones de los propios protagonistas surgidos de este pueblo, fusión de pueblos viejos y nuevos, que anteayer se llamaban *chiriguaná*; ayer fueron apodados chiriguano; hoy prefieren llamarse guaraní, pero sin pérdida de sus especificidades históricas y locales como *ava*, *tapii*/isoseño o simba; y que, en un mañana no muy lejano, tal vez quieran también consolidarse como nación guaraní (¿o, de nuevo, chiriguaná?), dentro de un Estado plurinacional e intercultural capaz de acogernos a todos como iguales, aunque diferentes. ¿No serán ellos los lectores prioritarios y los interlocutores más válidos con miras a que la historia ya ocurrida incida en tejer también una historia futura que recién se está viviendo y construyendo? Un buen conocimiento de la historia siempre ayuda a hacer historia, a construir el futuro.

Xavier Albó
La Paz, diciembre de 2006

Referencias citadas

CALZAVARINI, Lorenzo
1980 *Nación chiriguana. Grandeza y ocaso*, La Paz/Cochabamba, Los Amigos del Libro.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto
1964 *O índio e o mundo dos brancos. A situaçao dos Tukuna do Alto Solimoes*, São Paulo, Difusora Europeia do Livro.

CLASTRES, Pierre
1974 *La société contre l'Etat*, París, ed. de Minuit.

COMBÈS, Isabelle
2005 *Etno-historias del Isoso. Chané y chiriguanos en el Chaco boliviano (siglos XVI a XX)*, La Paz, Fundación PIEB/IFEA.

COMBÈS, Isabelle; Thierry SAIGNES
1991 *Alter Ego. Naissance de l'identité chiriguano*, París, EHESS/Cahiers de l'Homme.

SAIGNES, Thierry
1990 *Ava y Karai. Ensayos sobre la historia chiriguano (siglos XVI-XX)*, La Paz, HISBOL.

SAIGNES, Thierry; Isabelle COMBÈS
1995 "Chiri-guaná: Nacimiento de una identidad", en Jürgen Riester (comp.), *Chiriguano*, Santa Cruz, APCOB, pp. 25-221.

Presentación

Thierry Saignes falleció el 24 de agosto de 1992, a la edad de 46 años. Acababa de publicar dos libros: *Ava y Karai. Ensayos sobre la historia chiriguano* (La Paz, HISBOL, 1990) y, en colaboración con Isabelle Combès, *Alter Ego. Naissance de l'identité chiriguano* (París, EHESS/Cahiers de l'Homme, 1991). Luego de décadas de trabajos dedicados al piedemonte andino y a los Andes, el historiador francés volvía así a su primer tema de investigación: los chiriguano y, muy particularmente, la *frontera* chiriguano.

La elección de esta etnia fue en un sentido casi casual, resultado de los consejos de don Gunnar Mendoza, director del Archivo Nacional de Bolivia en Sucre (Mendoza, 1980; Saignes, 1990: 16; 1992: 12). De hecho, los Expedientes Coloniales, el fondo de manuscritos Rück o la correspondencia de la Audiencia de Charcas, entre otros, son fondos que conservan una enorme suma de informaciones sobre los chiriguano coloniales; bajo el impulso de Gunnar Mendoza, se creó incluso un fichero especial "chiriguano" para facilitar la búsqueda de los documentos a los investigadores. De ahí la sugerencia del director del Archivo, pues nadie o casi nadie, hasta los años setenta, había realizado un trabajo sistemático de investigación en esos fondos documentales.

Sin embargo, si Thierry Saignes siguió al pie de la letra, y mucho más allá, los consejos de don Gunnar, lo hizo también y sobre todo porque el estudio de los chiriguano respondía estrechamente a sus propias inquietudes. Sólo mencionaré algunos de los temas entrelazados que guiaron los estudios chiriguano de Saignes y que luego reaparecieron también en los trabajos que dedicó a las tierras altas de Bolivia: la frontera, el mestizaje, la periferia, la marginalidad… y, como un verdadero mito fundador, un hilo conductor siempre presente: la célebre tesis de Pierre Clastres sobre *la sociedad contra el Estado* (1974).

Los chiriguano son una etnia de habla guaraní del piedemonte y del Chaco boliviano, también presente en el noroeste argentino y, desde la guerra del Chaco (1932-1935), en algunas pocas comunidades del oeste paraguayo. Mestizos de guaraní "advenedizos" en el piedemonte andino en la época prehispánica y de grupos autóctonos chané (arawak), los chiriguano opusieron una feroz resistencia a los conquistadores de Charcas y sólo fueron realmente colonizados en el transcurso del siglo XIX. A lo largo de los siglos coloniales, la frontera chiriguano fue a la vez el límite oriental e infranqueable de la presencia efectiva de la administración charqueña y una zona casi borrosa, indefinida, permeable, donde convivieron mestizos y apóstatas, aventureros europeos y etnias chaqueñas. En la sociedad chiriguano que prácticamente nace bajo los ojos del historiador al inicio de la Colonia, Thierry Saignes creyó encontrar el ejemplo perfecto de una "sociedad contra el Estado" que niega la división social entre amos y subordinados. Las continuas guerras entre "parcialidades" chiriguano constituyen, en esa perspectiva, el instrumento último de un rechazo visceral a la imposición de una autoridad única e impositiva, pues impiden el surgimiento de un líder fuerte por encima de los demás. La última batalla librada (y perdida) por los chiriguano contra el ejército boliviano, en 1892, fue para Saignes una última carrera hacia la muerte, un verdadero suicidio preferible antes que un destino de esclavitud y dominación. En un "ensayo de ego-historia" póstumo, el mismo Saignes desentrañó la fascinación que sobre él ejercieron los chiriguano:

> Por los consejos de don Gunnar Mendoza, director del Archivo Nacional de Bolivia, acabé decidiéndome por las guerras llevadas a cabo contra la franja pionera por un grupo de origen guaraní establecido en el piedemonte sur-oriental […] esos "salvajes" salidos del Paraguay acababan de conquistar estos confines al mismo tiempo que los españoles, mientras dominaban a (y se mezclaban con) las poblaciones locales y libraban entre sí luchas sin piedad. Combatirán durante tres siglos antes de encontrar la salvación en la muerte o el exilio. De hecho, los chiriguano tenían muchos puntos comunes con los bolivianos: se creían por encima de las leyes, apuntaban a una libertad ganada sobre todos los frentes –como diría Freud, "vivían por encima de sus medios"–.
>
> Al mismo tiempo, estos "indios" no correspondían a la imagen requerida: lejos de cualquier zambullida hacia un cimiento arcaico, imponían una identidad heteróclita fabricada por individuos, mestizos además (con etnias locales), quienes, fascinados por los blancos, no paraban hasta tomar su vestimenta y sus mujeres para volverse "como" ellos. En el intervalo, se arreglaban una cultura "local" basada sobre escatología guaraní, rituales guerreros del Chaco y otros préstamos de origen arawak, andino (hasta mascar coca) y occidental. Experiencia radical y singular: se desvanecieron tan rápido como habían aparecido, en una misma huida hacia delante en la migración y el mestizaje (Saignes, 1992: 12-13; trad. nuestra).

Erland Nordenskiöld, Alfred Métraux y Branislava Susnik –todos antropólogos– fueron los pioneros de la historia chiriguano que Thierry Saignes luego abordaría en los años setenta. Contemporáneos o sucesores suyos serían luego, con diferentes enfoques y perspectivas, investigadores como Lorenzo Calzavarini, Isabelle Combès, Alfonso Hinojosa, Catherine Julien, Erick Langer, Francisco

Pifarré, Guillermo Pinckert, Hernando Sanabria, Daniel Santamaría y Bárbara Schuchard –por citar solamente los que se interesaron exclusivamente por la historia de la etnia. Otros más, si bien no adoptaron prioritariamente un enfoque histórico, contribuyeron, con numerosos estudios de calidad a nuestro conocimiento de la cultura, la organización, la religión y el idioma de los chiriguano y chané, particularmente Xavier Albó, Federico Bossert, José Braunstein, Wolf Dietrich, Bret Gustafson, Silvia Hirsch, Kathleen Lowrey, Bartomeu Melià, Irma Penner, Jürgen Riester y Diego Villar. Una selección de sus trabajos más recientes se encontrará en las referencias bibliográficas que siguen.

Varios de esos estudios, entre los más recientes, están en desacuerdo con la visión y las conclusiones de Thierry Saignes. Algunos cuestionan la identificación de Kandire con la "tierra sin mal" guaraní; otros discuten la validez de la tesis de "la sociedad contra el Estado", aplicada a los chiriguano; prácticamente todos replantean –como lo hizo el mismo Saignes en sus últimos escritos– el veredicto del "suicidio" chiriguano en 1892 y de la desaparición de su *ethos* guerrero. Todos, sin embargo, deben mucho a la obra de Thierry Saignes, que supo otorgar sus títulos de nobleza al estudio del pasado de las etnias de las tierras bajas, antaño calificadas como "sociedades sin historia" y territorio exclusivo de los antropólogos. Los años transcurridos en la paciente búsqueda de documentos en archivos españoles y sudamericanos le permitieron recabar un sinfín de datos que siempre supo compartir con todos. Por ello, y estemos o no de acuerdo con sus conclusiones, su obra sigue siendo una referencia obligada e ineludible para estudiantes, investigadores y los mismos chiriguano en busca de su pasado.

***

El presente volumen recopila únicamente los estudios chiriguano de Thierry Saignes. Como se verá, muchos de los textos provienen de su último libro, *Ava y Karai*. Esta obra representó, en efecto, una síntesis de prácticamente todos sus estudios chiriguano y una última etapa de largos años de investigación; sus capítulos retoman en gran medida artículos publicados anteriormente.

Este libro está organizado de la siguiente manera: a manera de introducción, "el malentendido inacabado" que constituyó la presentación de *Ava y Karai* resume a grandes líneas la visión de Thierry Saignes sobre la historia chiriguano. Luego siguen cinco capítulos que recopilan varios artículos entre los más representativos que Saignes dedicó a sus temas predilectos de investigación sobre la historia chiriguano: el tema de las fronteras; el de la guerra y de la identidad, es decir, de la "sociedad contra el Estado"; el mestizaje; las reducciones jesuitas y franciscanas entre los chiriguano; y, finalmente, el tema de "historia y memoria", que incluye una reflexión crítica sobre las fuentes históricas y su uso.

Al final del libro se encontrarán dos textos inéditos, ambos bastante cortos y tardíos, escritos respectivamente en 1989 y 1990. Se trata de una charla hecha

en Camiri, en el Chaco boliviano, ante la Asamblea del Pueblo Guaraní, la máxima organización política de los chiriguano contemporáneos; y de la presentación, en La Paz, del libro *Ava y Karai*. Estos textos se presentan aquí por primera vez, sin más modificaciones que algunas correcciones gramaticales

Cabe señalar que, en todo el texto, hemos adaptado la escritura del guaraní a las normas aprobadas por la Asamblea del Pueblo Guaraní. Sin embargo, para los nombres de personas y de lugares hemos respetado la grafía de Thierry Saignes o la de los documentos coloniales citados. Un glosario de los principales términos en guaraní y quechua se encuentra al final del volumen; donde también se encontrará toda la bibliografía citada y utilizada por el autor en los artículos aquí presentados. No hemos reproducido todos los mapas presentados en los artículos originales, prefiriendo seleccionar entre ellos los que mejor permitan guiar la lectura sin superponerse.

En todo el libro, las notas de la editora aparecen en itálicas; cuando en estas notas se cita a algún libro o artículo, el mismo se encuentra en la bibliografía general al final del volumen. Se trata de apuntes meramente aclaratorios o que corrigen errores de los textos originales. Cabe señalar que, en repetidas oportunidades, Thierry Saignes no indicó las referencias completas de los documentos de archivos que citó, y/o que incluyó citas incompletas o erróneas de los mismos. Hemos procurado completar las referencias y restituir las citas originales cada vez que nos fue posible; por esta razón, el lector no deberá extrañarse si encuentra algunas diferencias entre las citas de los artículos originales y la versión que publicamos ahora. En todos los casos hemos modernizado la escritura de los documentos coloniales para una lectura más ágil.

Al final de esta presentación se encontrará la bibliografía de Thierry Saignes sobre los chiriguano, ya sean obras exclusivamente dedicadas a esta etnia o bien trabajos que, al tratar de las relaciones entre tierras altas y tierras bajas en la actual Bolivia, abordan la frontera chiriguano sin que ésta constituya su tema principal.

Este libro nació a la iniciativa de Jean Vacher, director del Instituto francés de Investigación para el Desarrollo (IRD) en Bolivia. Queremos agradecer aquí a todas las revistas y editoriales que nos dieron su gentil autorización para reproducir y/o traducir los diferentes textos: HISBOL, Abya Yala, la Casa de Velásquez, la universidad Michel de Montaigne de Bordeaux y el Instituto Francés de Estudios Andinos; a Cecilia Baldassari por la trascripción de los textos, y Federico Bossert por la traducción de varios de ellos del francés al castellano; a todos los que colaboraron en la ubicación de documentos de archivos en Sucre y Tarija, o ayudaron a completar la bibliografía: Ana Forenza, Alfonso Hinojosa, Isabelle Daillant, Ana María Lema; y muy particularmente a Erick Langer y Tristan Platt por su ayuda y sobre todo sus consejos en el trabajo de edición.

Isabelle Combès

Referencias bibliográficas de la presentación

ALBERICO, Angélica; Silvia HIRSCH

1996 “El don de la palabra. Un acercamiento al arte verbal de los Guaraní de Bolivia y Argentina”, en *Anthropos* 91, 125-137.

ALBÓ, Xavier

1990 *Los Guaraní-Chiriguanos 3. La comunidad hoy*, La Paz, CIPCA.

BOSSERT, Federico; Diego VILLAR

2001[a] “Tres dimensiones de la máscara ritual chané”, en *Anthropos* 96/1, 59-72.

2001[b] “Sobre las pautas migratorias de los chiriguano”, en *Trabalhos de Antropologia e Etnologia* 41 (3-4), 111-133, Porto.

2004 “La onomástica chané en clave etnográfica y comparativa”, en *Acta Americana* 12 (1), 49-78, Uppsala.

2005 “Aproximación al problema de la historia oral entre los chané”, en *Actas del Quinto Congreso Argentino de Americanistas*, Buenos Aires, Sociedad Argentina de Americanistas, 41-62.

BRAUNSTEIN, José

1978 “Bosquejo de una historia social de los Chiriguano (Tupí-Guaraní)”, en *Cuadernos Franciscanos* 49, 111-132, Salta.

CALZAVARINI, Lorenzo

1980 *Nación Chiriguana. Grandeza y ocaso*, La Paz/Cochabamba, Los Amigos del Libro.

CLASTRES, Pierre

1974 *La société contre l'Etat*, París, ed. de Minuit.

COMBÈS, Isabelle

1991 “El testamento chiriguano: una política desconocida del post 1892”, en Bulletin de l'Institut Français d' Études Andines *XX/1, 237-251.*

2004 “Chindica y Guaricaya, capitanes chané ‘ynfieles de estas montañas’”, en *Anuario del Archivo y Biblioteca Nacional de Bolivia*, 224-240.

2005[a] *Etno-historias del Isoso. Chané y chiriguanos en el Chaco boliviano (siglos XVI-XX)*, La Paz, IFEA/PIEB.

2005[b] “Las batallas de Kuruyukɨ. Variaciones sobre una derrota chiriguana”, en *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 3 (2), 221-233.

2005[c] “Nominales, pero atrevidos. Capitanes chiriguanos aliados en el Chaco boliviano (siglo XIX)”, en *Indiana* 22, 129-145.

2006 “De los candires a Kandire. La invención de un mito chiriguano”, en prensa en París, *Journal de la Société des Américanistes*.

COMBÈS, Isabelle; Kathleen LOWREY

2006 “Slaves without masters? Arawakan dynasties among the Chiriguano (Bolivian Chaco, XVI-XX centuries)”, en *Ethnohistory* 53/3.

COMBÈS Isabelle; Diego VILLAR
2004 "Aristocracias chané. 'Casas' en el Chaco argentino y boliviano", en prensa en el *Journal de la Société des Américanistes* 90/2.
COMBÈS, Isabelle; Thierry SAIGNES
1991 *Alter Ego. Naissance de l'identité chiriguano*, París, EHESS/Cahiers de l'Homme.
DIETRICH, Wolf
1986 *El idioma chiriguano*, Madrid, Instituto de Cooperación Iberoamericana, ed. Cultura Hispánica.
GUSTAFSON, Bret
2002 *Native languages and hybrid states: a political ethnography of Guarani engagement with bilingual education reform in Bolivia (1989-1999)*, Ph-D thesis of anthropology, Harvard University.
HINOJOSA, Alfonso
2003 *Estado colonial y misiones franciscanas del Guapay a fines del siglo XVIII*, tesis de maestría en ciencias sociales, Universidad de La Cordillera, La Paz.
HIRSCH, Silvia
1989 "Mbaaporenda, el lugar donde hay trabajo. Migraciones chiriguanas a la Argentina", Buenos Aires, 1er Congreso Internacional de Etnohistoria.
1991 *Political organization among the Izoceño indians of Bolivia*, Ph-D thesis, UCLA.
2003 "The emergence of political organizations among the Guarani Indians of Bolivia and Argentina: a comparative perspective", en Erick D. Langer; Elena Muñoz, *Contemporary Indigenous Movements in Latin America*, Washington, Scholarly Resources Inc. Imprint, Jaguar Books on Latin America 25, 81-101.
JULIEN, Catherine
1997 "Colonial Perspectives on the Chiriguaná (1529-1574), en María Susana Cipoletti (ed.), *Resistencia y adaptación nativas en las tierras bajas latinoamericanas*, Quito, Abya-Yala (Biblioteca Abya-Yala 35), 17-76.
2006[a] "Kandire in real time and space: Sixteenth-century expeditions from the Pantanal to the Andes", en prensa en *Ethnohistory*.
2006[b] "The story of Alejo García" en prensa en el *Anuario del Archivo y Biblioteca Nacional*, Sucre.
LANGER, Erick
1987 "Franciscan missions and chiriguano workers: colonization, acculturation and labour", en *The Ameritas*, vol. 42, n° 2.
1989 "Las 'guerras chiriguanas': resistencia y adaptación en la frontera sur boliviana (siglo XIX)", Buenos Aires, 1er Congreso Internacional de Etnohistoria (mimeo).

1994 "Caciques y poder en las misiones franciscanas entre los chiriguanos en la crisis de 1892", en *Siglo XIX* 15, 82-103.

1995 [1989] "Mandeponay: jefe indígena chiriguano en las misiones franciscanas" en Jürgen Riester (ed.), *Chiriguano*, Santa Cruz, APCOB, 227-253.

LOWREY, Kathleen

2003 *Enchanted ecology: magic, science and nature in the Bolivian Chaco*, Ph-D thesis of anthropology, University of Chicago.

2006 "Salamanca and the City: Culture credits, nature credits, and the modern moral economy of indigenous Bolivia", en *Journal of the Royal Anthropological Institute* 12(3), 275-292, Londres.

MELIÀ, Bartomeu

1988 *Los Guaraní-Chiriguanos 1: Ñande Reko, nuestro modo de ser*, La Paz, CIPCA.

1995 "La tierra sin mal de los Guaraní: economía y profecía", en Jürgen Riester (ed.), *Chiriguano*, Santa Cruz, APCOB, 291-319.

MENDOZA, Gunnar

1980 "Introducción", en Lorenzo Calzavarini, *Nación Chiriguana. Grandeza y ocaso*, La Paz/Cochabamba, Los Amigos del Libro.

MÉTRAUX, Alfred

1927 "Les migrations historiques des Tupi-Guaraní", en *Journal de la Société des Américanistes*, 19, 1-45.

1930 "Études sur la civilisation des indiens Chiriguano", en Revista del Instituto de Etnología de la Universidad Nacional de Tucumán, t. 1, 295-493.

1931[a] "Observaciones sobre la psicología de los indios chiriguano", en Solar nº 1, Buenos Aires, 89-122.

1931[b] "Mitos y cuentos de los indios Chiriguanos", en Revista del Museo de La Plata, t. 33, 119-184.

1931[c] "Les hommes-dieux chez les Chiriguano et dans l'Amérique du Sud", en Revista del Instituto de Etnología de la Universidad Nacional de Tucumán, t. 2, 61-91.

NORDENSKIÖLD, Erland

1917 "The Guarani invasion of the Inca empire in the sixteenth century: an historical Indian migration", en *The Geographical Review* 4/2, 103-121.

2002 [1912] *La vida de los indios. El Gran Chaco (Sudamérica)*, La Paz, APCOB/Plural.

PENNER, Irma

1998 *Entre maíz y papeles. Efectos de la escuela en la socialización de las mujeres guaraní*, Camiri, CIPCA/HISBOL.

PIFARRÉ, Francisco
1989 *Los Guaraní-Chiriguanos 2. Historia de un pueblo*, La Paz, CIPCA.
PINCKERT JUSTINIANO, Guillermo
1978 *La guerra chiriguana*, Santa Cruz, talleres gráficos Los Huérfanos, 142 p.
RIESTER, Jürgen
1998 *Yembosingaro guasu, el Gran Fumar. Literatura sagrada y profana guaraní*, Santa Cruz, APCOB (cinco tomos).
RIESTER, Jürgen (comp.)
1995 *Chiriguano*, Santa Cruz, APCOB.
SAIGNES, Thierry
1990 *Ava y Karai. Ensayos sobre la historia chiriguano (siglos XVI-XX)*, La Paz, HISBOL.
1992 "Pierre Chaunu, l'Amérique et nous: essai d'ego-histoire", en *Cahiers des Amériques Latines*, 13, 7-20.
SANABRIA, Hernando
1972 *Apiaguaiqui-Tumpa, Biografía del pueblo chiriguano y de su último caudillo*, La Paz/Cochabamba, Los Amigos del Libro.
SANTAMARÍA, Daniel
1988 "Resistencia anticolonial y movimientos mesiánicos entre los chiriguano del siglo XVIII", en *Anuario*, vol. 13 (segunda época), Rosario.
SCHUCHARD, Bárbara
1981 "The Chaco War: An Account from a Bolivian Guarani", en *Latin American Indian Literatures*, University of Pittsburg, v. 5 nº 2, 47-58.
1995 [1982] "La conquista de la tierra: relatos guaraní de Bolivia acerca de experiencias guerreras y pacíficas recientes", en Jürgen Riester (comp.), *Chiriguano*, Santa Cruz, APCOB, 421-476.
SUSNIK, Branislava
1968 *Chiriguanos I. Dimensiones etnosociales*, Asunción, Museo Etnográfico Andrés Barbero.
VILLAR, Diego
2001 "Sobre el *ndáye* entre los chané", en *Scripta Ethnologica*, 22, 93-102.
2005 "Indios, blancos y perros", en Anthropos 100(2), 495-506.
2006 *La religión chané*, tesis de doctorado en filosofía y letras, Universidad de Buenos Aires.

Bibliografía chiriguano de Thierry Saignes[1]

1974 *Une frontière fossile: la cordillère chiriguano au XVIIIº siècle*, thèse de doctorat, EPHE, París, dos tomos.[2]

1975 "L'Indien, le Portugais et le Jésuite: alliances et rivalités aux confins du Chaco au XVIIIº siècle", en *Cahiers des Amériques Latines* 9-10, París, 215-244.

1976 "El desenclavamiento del Charcas oriental. Análisis de dos fracasos", en *Historia y Cultura* 2, La Paz.

1978 "Historia de Cumbay (derrotero de un líder chiriguano)", en *Anuario del Archivo Nacional de Bolivia*, Sucre, 125-129.

1980 "Indios de abajo, ideología e historia: los chiriguanos en los ojos del Otro", en *Revista del Instituto Nacional de Antropología* 2, La Paz, 78-120.

1981[a] "Continuités et discontinuités dans la colonisation du piémont amazonien des Andes" en *Les phénomènes de frontière dans les pays tropicaux*, *Travaux et Mémoires de l'Institut d'Amérique Latine*, 25-42, París.

1981[b] "El piedemonte amazónico de los Andes meridionales: estado de la cuestión y problemas relativos a su ocupación (siglos XVI-XVII)", en *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* X/3-4, 141-176, Lima.

1982[a] "Politiques ethniques dans la Bolivia coloniale, XVIº-XIXº siècle", en *Indianité*, *ethnocide*, *indigénisme en Amérique Latine*, Toulouse, CNRS/CREDAL, 23-52.
Versiones en castellano:
- "Políticas étnicas en la Bolivia colonial, siglos XVI-XIX", en *Historia Boliviana* III/1: 357-384, Cochabamba, 1983.
- "Políticas étnicas en la Bolivia colonial (siglos XVI-XIX)", versión corregida y aumentada en *Indianidad*, *etnocidio e indigenismo en América Latina*, México, Instituto indigenista interamericano/CEMCA, 41-77.

1982[b] "Métis et Sauvages: les enjeux du métissage sur la frontière chiriguano", en *Mélanges de la Casa de Velásquez* XVIII/1, 79-101, Madrid.

---

1 Las otras obras de Thierry Saignes sobre el piedemonte y los Andes están incluidas en su bibliografía publicada en dos ocasiones por Thérèse Bouysse-Cassagne (*Cahiers des Amériques Latines*, París, 1992, nº 13, 21-24; *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, Lima, 1992, nº 21 (3): 1085-1092).

2 Un ejemplar de esta tesis inédita se puede consultar en la Biblioteca Nacional de Bolivia en Sucre.

1982[c] “Guerres indiennes dans l’Amérique pionnière: le dilemme de la résistance chiriguano à la colonisation européenne (XVIº-XIXº siècles)”, en *Histoire, Économie, Société* 1: 77-103, París.

1983 “L’ethnographie missionnaire en Bolivie: deux siècles de regards franciscains (1780-1980)” en *Franciscan Presence in the Americas*, edit. Francisco Morales Academy of Franciscan History Potomac, 345-366.

1984[a] “Jésuites et franciscains face aux Chiriguano: les ambiguïtés de la réduction missionnaire”, en *Eglise et Politique en Amérique Hispanique (XVI-XVIIIº siècles)*, Bordeaux, Presses Universitaires, 133-159.

1984[b] “L’ethnographie missionnaire des sauvages: la première description franciscaine des Chiriguano (1782)”, en *Journal de la Société des Américanistes* LXX, 21-42, París.

1984[c] “Andaluces en el poblamiento del sur boliviano: en torno a unas figuras controvertidas, el fundador de Tarija y sus herederos”, en *II Jornadas de Andalucía y América*, Sevilla, t. 2, 192-202.

1984[d] “Historia de Cumbay”, manuscrito inédito.[3]

1985[a] “La Guerre contre l’Histoire. Les Chiriguano du XVIº au XIXº siècle”, en *Journal de la Société des Américanistes* 71, 175-190, París.

1985[b] “La guerra ‘salvaje’ en los confines de los Andes y del Chaco: la resistencia chiriguana a la colonización”, en *Quinto Centenario* 8: 103-123, Universidad Complutense de Madrid.

1985[c] “Guerra e identidad entre los chiriguanos (siglos XVII-XX)”, en Revista del Museo Nacional de Etnografía y Folklore 1, La Paz.

1985[d] “Sauvages et missionnaires. Les sociétés de l’Oriente bolivien à travers des sources missionnaires récemment éditées”, en *Caravelle, cahiers du monde hispanique et luso-brésilien* 44, 77-89, Toulouse.

Versión en castellano: “Salvajes y misioneros. Las sociedades del Oriente boliviano según las fuentes misioneras recientemente editadas”, en *Simposio sobre las misiones jesuitas en Bolivia*, La Paz, Ministerio de relaciones exteriores y culto, 1987, 39-51.

1985[e] “Chiriguano, jésuites et franciscains: généalogie du regard missionnaire” en Claude Blanckaert (ed.): *Naissance de l’ethnologie?*, París, CERF, 194-231.

Versión en castellano: “Chiriguano, jesuitas y franciscanos: genealogía de la visión misionera”, en Yachai nº 6, Cochabamba, 1986.

1985[f] *Los Andes orientales. Historia de un olvido*, Cochabamba, CERES/IFEA

1986[a] “Les sociétés des Andes Orientales face à l’État Républicain”, en J-P Deler; Y. Saint-Geours (dir.), *Estados y naciones en los Andes: hacia una historia comparativa*, Lima, IFEA/IEP, vol. I, 174-211.

---

3 Este manuscrito revisado se convirtió en el capítulo IV de *Ava y Karai*, en 1990.

1986[b] *L'Inca, l'Espagnol et les Sauvages*, París, Ed. Recherches sur les Civilisations (en colaboración con France-Marie Renard-Casevitz y Anne-Christine Taylor-Descola).
Versión en castellano: *Al este de los Andes*, Quito, Abya Yala/IFEA, 1988.

1987 "Indiens des cordillères, indiens des piémonts au regard de trois chroniqueurs politiques du Pérou: Cieza, Polo, Acosta", en *Revue des langues néo-latines* 261: 3-21, París.
Versión en castellano: "Indios de las cordilleras, indios de los piedemontes según tres cronistas políticos: Cieza, Polo, Acosta", en *Historia boliviana* VII/1-2: 27-42, Cochabamba, 1987.

1989[a] "Hacia una geografía histórica de Bolivia: Santa Cruz en 1609 según la relación del oidor Berajano", en *Historia y cultura*, 15: 3-10, La Paz.

1989[b] "Entre 'Bárbaros' y 'Cristianos": el desafío mestizo en la frontera chiriguano", en *Anuario del IHES* 4, Tandil.

1989[c] "Reflexiones en torno a la cuestión chiriguana", Camiri-Sucre, mimeo.

1990 *Ava y Karai. Ensayos sobre la historia chiriguano (siglos XVI-XX)*, La Paz, HISBOL.

1991 *Alter Ego. Naissance de l'identité chiriguano*, París, EHESS/Cahiers de l'Homme (en colaboración con Isabelle Combès).
Versión en castellano: "Chiri-guana: nacimiento de una identidad mestiza", en Jürgen Riester (comp.), *Chiriguano*, Santa Cruz, PCOB, 25-221.

INTRODUCCIÓN

Este texto anuncia los principales temas de investigación que fueron los de Thierry Saignes; retoma, en parte, las introducciones de dos de sus artículos (1982[c] y 1985[a]). Puede ser visto como un resumen sintético de su visión de los chiriguano y su historia.

El malentendido inacabado*

(1990)

Los chiriguano no corresponden exactamente a la situación común de los pueblos indígenas de Nuevo Mundo: no tenían territorio propio ni identidad homogénea. Son migrantes mestizos que llegaron a los Andes bolivianos desde las llanuras paraguayo-brasileñas al mismo tiempo que los ibéricos, es decir, son tan conquistadores como ellos. Dicho de otro modo, la identidad colectiva y el desarrollo cultural de estos invasores amestizados corresponden de parte a parte a una construcción histórica.

Los silencios de la historiografía

Los chiriguano representan entonces un caso excepcional entre los pueblos americanos: podemos seguir de cabo a rabo su trayectoria desde su constitución en el siglo XVI como sociedad independiente hasta su extinción como tal a comienzos del siglo XX. Su estudio importa tanto más que pertenecen a una forma de organización sociopolítica universal que dominó el planeta durante decenas (y quizás centenares) de miles de años, la tan mal llamada "salvaje, primitiva o arcaica" (vocabulario heredado del siglo de las Luces y del Romanticismo) y también vista como "sin Estado, acéfala o segmentaria", apelaciones igualmente defectuosas por connotar una carencia, una forma vacía. Conviene mejor la visión dinámica que propone Pierre Clastres, cuando recalca el rechazo

* *Corresponde a parte de la introducción de* Ava y Karai. Ensayos sobre la frontera chiriguano (siglos XVI-XX), *La Paz: HISBOL, 1990. Lo publicamos aquí con la gentil autorización de HISBOL, corrigiendo solamente algunos errores gramaticales (N.d.E.).*

explícito de la división social interna entre los que mandan y los que obedecen, y por lo tanto las llamó "sociedades contra el Estado" (1974). Hoy las últimas acaban de desertar los llanos amazónicos y las colinas selváticas del sureste asiático (islas incluidas) y de Nueva Guinea.

El principal dispositivo sociológico para asegurar a la vez la igualdad interna y la autonomía de los grupos locales era la guerra intergrupal. Sin embargo, en el caso chiriguano, el conflicto civil no fue meramente endógeno pues tuvo que tomar en cuenta a otro protagonista: el español que rodeaba su nuevo territorio sobre tres costados (Santa Cruz al norte, Chuquisaca al oeste, Tarija al sur) y cuya intervención episódica complicaba el juego de los enfrentamientos tradicionales. De tal modo que asentados en los últimos estribos andinos entre Charcas y el Chaco, desde la destrucción de un asentamiento colonial en 1564 hasta la matanza de Curuyuqui en 1892, los *ava* (autodenominación de los chiriguano) llevaron simultáneamente luchas internas, asaltos esclavistas contra las etnias vecinas e incursiones contra los puestos fronterizos.

Así, los 328 años de guerras hispano/criollo-chiriguano alcanzan la dimensión de un verdadero *western*, análogo al que puso en escena más al norte a los "pieles rojas" y "pioneros", en el cual intervinieron todas las figuras estereotipadas: del buen blanco al indio malo y, viceversa, del indio digno al blanco infame con todas sus comparsas –por un lado, el mestizo pérfido, el misionero imprudente, el ganadero codicioso, el miliciano indisciplinado; por el otro, los guerreros briosos, los chamanes rencorosos, los ancianos prudentes…–. El lector puede completar esta lista de figuras alegóricas de la libertad y de la disidencia que han nutrido nuestros sueños de infancia.

Y sin embargo, a pesar de un pasado tan heroico, que llenó tres siglos de "ruidos y furores" al este de Charcas, llama la atención el silencio de la historiografía nacional. Sólo unos contados intelectuales cruceños, desde principios del siglo XX y no sin reservas mentales (que se cristalizaron en la temible estatua al guerrero),[1] el más notable siendo el finado H. Sanabria Fernández, se interesaron a la suerte de los chiriguano. En cuanto a los manuales de historia de Bolivia, podían haber extraído de este rico *western* tropical una amplia gama de retratos que irían desde el "feroz bárbaro" al "noble vencido". ¿A qué se debe esta ausencia: ignorancia pura, mala conciencia? Pero no son los únicos malentendidos.

---

1 *Se refiere a la estatua del chiriguano en la ciudad de Santa Cruz de la Sierra. Ver más adelante, capítulo 5: "Historia y memoria" (N.d.E.).*

Las cinco paradojas de la historia chiriguano

La renovación del interés hacia los chiriguano vino del extranjero: después de los viajeros-etnógrafos de comienzos del siglo XX (Nordenskiöld, Métraux), investigadores llegaron recientemente al tema mediante la filiación tupí-guaraní (Susnik, Gruenberg) y el apostolado católico-desarrollista (Calzavarini, Pifarré), B. Melià sintetizando la doble corriente paraguaya y religiosa. Formados en sociología, lingüística y teología, ninguno de estos autores pudo resistir a la atracción de una historia tan fascinante. Sin embargo, se toparon todos con una serie de limitaciones que esclarecen *a posteriori* tanto el largo silencio anterior como el repentino interés actual. Podemos resumirlas en cinco paradojas principales que dificultan la comprensión del pasado chiriguano:

1. *Una identidad mestiza que no se resume al sólo fondo guaraní*. A partir de uniones sexuales entre una minoría tupí-guaraní y una mayoría de origen arawak (los llamados guana y chané), los chiriguano construyeron su identidad en contraposición con la potencia de los blancos (llamados *karai*) que se anhela poseer y la "esclavitud" de las etnias autóctonas (llamados *tapuy*) que se repudia. Las innumerables etimologías fantasistas del nombre chiriguano traducen bien el malentendido acerca de su historia resumida a un choque guaraní-quechua. Este reduccionismo guaraní impide además de considerar a los *ava* como partes integrantes de Bolivia, por ejemplo, restituir su papel en la Independencia del país o convertirlos en símbolo de resistencia "nacional" contra el imperialismo inca o ibérico. Por otra parte, su voluntad libertaria se combina con una excepcional flexibilidad cultural para adoptar elementos ajenos, andinos, chaqueños… y europeos.

2. *Una sociedad fundada en la discordia civil*. Se dio a las "guerras chiriguanas" el color de una lucha colectiva contra el invasor blanco y mestizo, sin ver que primaban rivalidades internas a las cuales estaba subordinada la lucha anticolonial. No se entendió que la cohesión del conjunto étnico se fundamenta en la oposición de sus comunidades locales, es decir, entre partes de sí mismo. Cuesta captar una identidad colectiva que se reproduce mediante un desgarramiento interno perpetuo que plantea a la vez fragmentación territorial y cohesión local, alianzas y enfrentamientos aleatorios. Por eso la proyección de un concepto occidental como el de "nación" mistifica más que ayuda a entender la especificidad de la forma social *ava*.

3. *Un sistema político igualitario con valores que no lo son*. La exigencia de libre iniciativa individual (y por ende de igualdad) rige los lazos políticos; todos los observadores concuerdan: "cada uno es rey" y nadie, ni siquiera el líder o el chamán, puede obligar a alguien a hacer algo si no lo desea (excepto en

tiempo de guerra). Este postulado de igualdad política se sobrepone a una cultura profundamente no igualitaria: se multiplican jerarquías de prestigio según el sexo, la edad, el rango genealógico y sobretodo según el origen étnico y el estatus social: "nobles" *ava*, guerreros (*kereɨmba*) "mestizos" (guaraní-chané), cautivos y servidores (*tapɨɨ*). La arrogancia de los líderes que buscaba valorizar al máximo la distancia social era famosa. La imitación del *karai* alimenta este "teatro de la jerarquía" como este líder vestido "en traje de español por ocho o nueve mujeres que tenía, poniéndole encima una ropa de levantar con mucho alamares y ciñéndole sobre ella una espada española y subiendo en un caballo a la jinete" (testimonio de 1595 en Jiménez de la Espada, 1965: t. 2, p. 107).

4. *Una cultura fronteriza bajo vigilancia*. No hay historia chiriguano en sí. La constituyen ante todo las complejas relaciones de los grupos locales *ava* de la Cordillera (nombre dado a su territorio) con la sociedad multiétnica de la "frontera" (nombre dado a la región andina y cruceña circundante). Además, las aldeas cordilleranas acogen a un gran número de prófugos (negros, blancos, mestizos) del mundo colonial y las autoridades hispánicas y criollas intervienen periódicamente en sus asuntos. Los propios *ava* se consideraban bajo un protectorado indirecto y múltiples lazos de orden político, mercantil o ideológico los unían a los puestos fronterizos.
A diferencia del Chaco, que jugó hasta mediados del siglo XX el papel de una "reserva indígena libre" abierta sobre la inmensidad de la "tierra adentro", el refugio montañoso se convierte a la larga en una trampa étnica sin otra salida que la migración y el mestizaje. Por otra parte, esta misma Cordillera es el teatro de cambios culturales bajo presiones fronterizas. Indicadores como el vestido o gustos alimenticios son elocuentes: la antropofagia se extingue a comienzos del siglo XVII, la carne de vaca, a pesar del conflicto "vaca-maíz", parece remplazarla en el siglo XVIII (con aprecio del queso y del charque); en cuanto a productos estimulantes, la chicha (*kägui*), principal modo de consumo del maíz, rivaliza pronto con alcohol de caña y luego con coca.

5. *Una "religión sin dioses"* (H. Clastres, 1965). Desde un misionero jesuita de 1595 hasta el franciscano Nino (1912), una misma constatación: "los indios no tienen adoración particular", ni ídolos, ni templos, ni sacerdotes. Supersticiones, sí (hechicería, curanderismo, tabúes), mas ningún lugar de culto ni calendario ritual. Aun si no tienen formas occidentales de culto, sabemos que los chiriguano, como las sociedades de las llanuras americanas, seguían bajo la dependencia estrecha de sus dioses y héroes culturales, recordados en sus mitos y cantos, quienes les habían enseñado la cultura material y las reglas intocables de la organización social. Dicho de otro

modo, su mundo era regido por los “otros” (dioses, espíritus (*iya/aña*), antepasados): los hombres deben conformarse a su voluntad y contentarse con repetir el orden de las cosas, lo que implica el conservadurismo profundo de su sistema político.

Los chiriguano añaden a su familiaridad con lo invisible otra inquietud propia del conjunto tupí-guaraní: el miedo a la destrucción del mundo y la búsqueda de la “tierra sin mal”. Sólo unos seres excepcionales u “hombres-dioses” (llamados *karai* y luego *tumpa*) podían llevarlos a Kandire, tierra de inmortalidad y abundancia eterna. Pretensión inaudita la de superar las limitaciones de la existencia humana y social: volverse como dioses. La tierra prometida se proyectaba hacia el oeste sin confundirse con “El Dorado” o Paytiti (como sí lo hacían los españoles), el imperio inca (como lo hacen los historiadores) o una “tierra virgen” para cultivar (como lo hace B. Melià). Aun si se mezclan varios factores (como la atracción del metal andino o mojeño – ver Saignes, 1981), no podemos reducir esta búsqueda ansiosa de orden místico a una mera codicia de orden materialista.

Entonces, las varias lecturas de la historia chiriguano pueden dar lugar a muchos equívocos sobre los alcances del recorrido existencial a lo largo de cuatro siglos de convivencia ibero/criolla-chiriguano. El silencio anterior de los historiadores se explica por intereses locales e ideológicos múltiples, y por el malestar para captar a gente a la vez tan cercana y tan distinta del “orden” nacido del Estado y de la colonización europea. Pero la estridente resurrección actual perceptible en las publicaciones recientes no puede esconder cierta duda en reconocer en el campesinado tan sumiso y dominado de hoy a los herederos de los fogosos guerreros de ayer.

Un ultimátum inapelable

La mayor dificultad quizás consiste en dar cuenta de la evolución en el tiempo de un sistema cultural que pretende reproducirse en forma idéntica, es decir, negando toda posibilidad de cambio, absorbiendo cualquier innovación y pensando desarrollarse como “puro pasado” o como “eterno presente”. De hecho, el sistema de la venganza y de las luchas fratricidas, que anima toda la historia chiriguano desde el comienzo hasta el final de su independencia, quiere neutralizar todo cambio o impacto de las vicisitudes temporales (tan graves como la expansión del frente pionero). Sin embargo, a pesar de su voluntad negadora, los propios actores sociales cambian: los *ava* del Ingre que contestaron a un juez toledano en 1573 no son los mismos que los que consultaron al chamán Baitapi en 1636, que los que mataron a un misionero jesuita en 1735 o los que ayudaron al general Belgrano en 1813.

He dicho que no había historia chiriguano sino la de una “frontera” que envolvía a la vez *ava* y *karai*. Si el devenir chiriguano obedece a reglas sistémicas y, si se quiere, atemporales, entonces nos queda por determinar el motor de las presiones fronterizas. Los chiriguano entendieron rápidamente que la búsqueda de metales preciosos alimentaba la codicia colonial por su territorio y escondieron muy a propósito las minas de plata de Saypurú o de oro de la Polla, labradas por los incas. Quizás, puesto que sus ofensivas guerreras incluían en sus objetivos asaltar Potosí, sospecharon también cómo el avance ganadero estaba muy ligado a la explotación de las minas de Charcas (entre Oruro y Chichas). Los valles fronterizos se especializaron en el abastecimiento de los centros mineros en cereales y carne bovina, y tanto su poblamiento como su expansión agrícola obedecían a las coyunturas de la extracción metálica y su refinamiento. De tal modo que podemos oponer tres periodos de avance o estabilidad territorial favorables a los chiriguano (1530-1570; 1620-1760 y 1810-1850) a tres otros favorables al mundo andino/criollo, calcados sobre los grandes ciclos de la plata (1570-1620; 1760-1810 y el último, de 1850 a 1890, combinado con el ciclo del estaño).

Ya entrevemos los obstáculos para restituir las perspectivas diacrónicas y sincrónicas de un sistema interétnico tan heterogéneo y complejo como el que regía la sociedad fronteriza y cordillerana, es decir, para dar cuenta de modo simultáneo de todas las continuidades y rupturas en sus dimensiones políticas, económicas, mentales, etc. Después de defender en 1974 una tesis sobre la “cordillera chiriguano en el siglo XVIII”, ambicionaba responder a este desafío bajo la forma de una “etnohistoria total” sin darme cuenta de que representaban una ilusión de totalización sin contar años de archivos (las fuentes son considerables), el aprendizaje del idioma (única manera de restituir su visión del mundo) y miles de páginas sin agotar el tema[2] […]. Unos años después, me resolví a soltar unos ensayos parciales acerca de las distintas vías que tantearon los chiriguano para escapar al ultimátum inapelable de la colonización ganadera y misionera.

Y un día me di cuenta de lo inacabable de mi intención inicial. Decidí atenerme a sondeos temáticos […]

En estos ensayos dejé voluntariamente campo a numerosos extractos textuales, en particular a los que transmiten la voz múltiple de los protagonistas cordilleranos. Esta voz, para quien quiere escucharla, tiene una fuerza de cuestionamiento suficiente para romper glosas alegóricas (el chiriguano libertario o defensor de la etnicidad) y esquemas interpretativos obsoletos (enfrentamientos entre “civilización” y “salvajismo” o entre imperios y tribus nómadas). Quiero simplemente mostrar la complejidad de las relaciones entre dos formaciones

---

2 *A partir de ahí, no reproducimos todo el texto de la introducción de* Ava y Karai, *que consiste en una presentación del libro y los agradecimientos correspondientes. Marcamos con […] las partes eliminadas en la presente edición (N.d.E.).*

sociopolíticas tan distintas, asentadas de una y otra parte de la "frontera" y la profundidad del dilema de los chiriguano frente a la convivencia colonial. Dado lo mucho que queda por explorar en las ingentes fuentes escritas, doy de momento prioridad a los "pequeños malos hechos" que, como advertía Marc Bloch, "arruinan tan lindas teorías". En particular me gustaría que permitan sacar la historiografía fronteriza de un monopolio generador de un espejismo especulario entre los chiriguano y los misioneros de ayer y de hoy. Ya los viajeros-etnógrafos del comienzo del siglo XX sospechaban que se podría escribir otra historia con los ojos de un mercachifle mestizo o de un comandante de fortines, por ejemplo. Estos ensayos se proponen meramente ampliar las perspectivas, expresar sorpresas y abrir nuevas pistas de reflexión a otros que, espero, dirán si llevaban o no a nuevos caminos [...].

Advertencia a esta edición

[...] Una advertencia concierne los topónimos regionales que cambiaron víctimas a la vez de la deplorable costumbre republicana y de las oscilaciones de la frontera lingüística andina/guaraní. Por ejemplo, la parte superior del Mamoré se llamó sucesivamente Chunguri (aymara), Guapay (guaraní) y río Grande (español). El Pilcomayo es el Itica de los *ava*; el Condorillo, el Parapiti (mantengo la grafía guaraní). Monteagudo sigue siendo llamado Sauces por las comunidades vecinas; Taperasi se volvió Estancias y luego Lagunillas;[3] Sapirangui, Muyupampa y Vaca Guzmán; Pomabamba se convirtió en Azurduy; Cinti, en Camargo; San Luis, en Entre Ríos; La Laguna, en Padilla entre otros [...]

Nota: escribimos los nombres de grupos étnicos en forma invariable.[4]

3 *Corregimos el texto original que indicaba Gutiérrez para el antiguo Taperasi (N.d.E.).*
4 *Seguimos el mismo criterio en la presente compilación (N.d.E.).*

FRONTERAS

A la vez obstáculo y apertura, la frontera es un tema que siempre fascinó a Thierry Saignes –su tesis de doctorado titulaba *Una frontera fósil*– y determinó también su interés pionero por los contactos y relaciones entre Andes y tierras bajas.
Los dos textos reproducidos aquí son extraídos del libro colectivo *L'Inca, l'Espagnol et les Sauvages* (París, ed. Recherches sur les Civilisations, 1986). Fue traducido en castellano en 1988 bajo el título *Al este de los Andes*, por Abya-Yala y el IFEA. Describen el nacimiento de la "Cordillera chiriguano" antes y durante los primeros años de la conquista española.
Otras publicaciones de Thierry Saignes sobre el mismo tema se encuentran en su *Bibliografía chiriguano*, presentada al inicio de este volumen (en particular 1974, 1975, 1976, 1981[a], 1981[b] y 1985[f]).

El sureste entre la conquista inca y la invasión chiriguano*
(1986)

El valle de Cochabamba no llega directamente a la ladera amazónica, sino que se prolonga en el del río Chunguri, que corre hacia el sureste; unido con el del Mizque, desemboca en la llanura donde su curso, bajo el nombre de río Guapay, emprende un amplio meandro en dirección del norte y se arroja en el Mamore. Este mismo sector de la confluencia, a la altura del paralelo 18º sur, es el que, recordémoslo, forma un límite biogeográfico: los contrafuertes andinos alineados en eslabones paralelos con dirección NE/SE y con altura descendiente hacia el Chaco soportan una vegetación seca cada vez más espinosa.

En este amplio cuadrilátero, entre Pocona y el Guapay superior al norte, Humahuaca y el Bermejo superior al sur, el dominio inca se traduce por la fortificación de una frontera sometida a la amenaza de los pueblos orientales, que llegan de Paraguay y de Brasil. Los datos tardíos de estas dos empresas, defensa del *limes*[1] y asaltos de los pueblos no andinos, que se desarrollaron en el primer tercio del siglo XVI, hacen que las memorias estuviesen particularmente frescas cuando los españoles y algunos jefes indígenas establecidos en la región emprendieron su recolección. La multiplicación de las fuentes toma aquí un aire de abundancia relativa. Para mejor analizar la conquista inca y luego su retroceso,

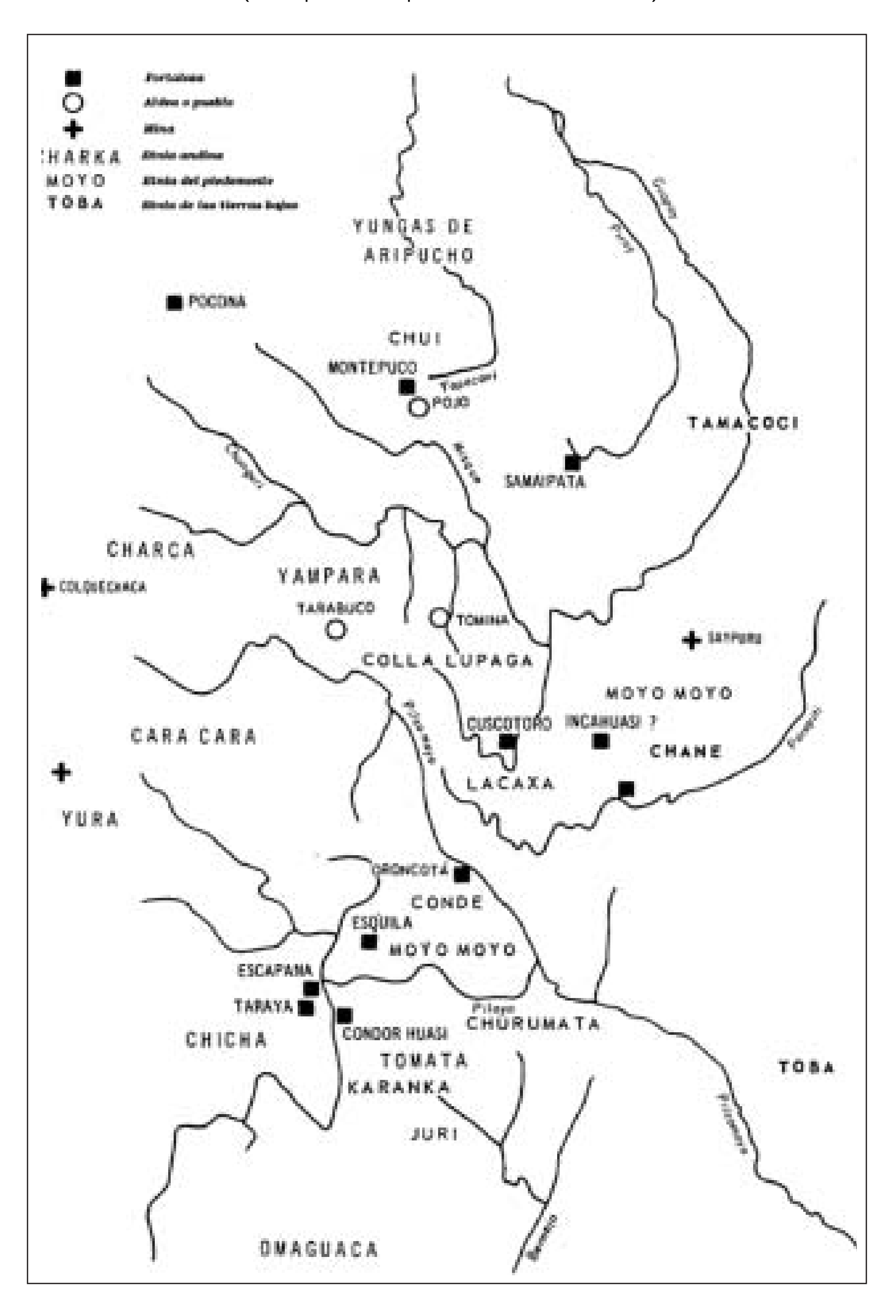
---

* *Corresponde al primer tomo, segunda parte, capítulo VI-3 de* L'Inca, l'Espagnol et les Sauvages, *obra escrita en colaboración con France-Marie Renard-Casevitz y Anne-Christine Taylor-Descola (París: Ed. Recherches sur les Civilisations, 1986). Utilizamos aquí la traducción publicada en 1988 bajo el título* Al este de los Andes *(Quito: Abya-Yala/IFEA), con algunas correcciones puntuales de edición. Hemos suprimido, en particular, las referencias a otros capítulos de* Al este de los Andes, *que no vienen al caso para nuestro presente propósito (N.d.E.).*

1 *En el imperio romano, el limes era una zona más o menos continua de fortificaciones, como un muro divisorio que marcaba el límite del imperio (N.d.E.).*

se divide esta faja limítrofe en tres sectores geográficos: Guapay al norte, Pilcomayo al centro, Bermejo al sur (ver mapa 1).

Mapa 1
El sureste inca desde Pocona hasta Omaguaca
(Corresponde al mapa 12 de *Al este de los Andes*)



El valle del Chunguri y la llanura del Guapay

Una crónica local describe con minucioso detalle el proceso de anexión de este piedemonte y explicita sus mecanismos. En los años 1500, un "pariente" de Huayna Cápac, Guacane, quien ha dejado a su hermano Condori en el Cuzco (en cierto modo como "rehén") explora las riberas de los ríos Mizque y Chunguri. Descubre la colina de Samaipata (altitud: 1.950 metros), última cresta andina que domina la llanura del Guapay. La fortifica, se instala en ella y emprende la explotación agrícola de las cabeceras de valle vecinas. Después de algunos años, decide emprender la conquista de la llanura vecina (actual región de Santa Cruz), poblada de agricultores sujetos al jefe local Grigotá:

> Llevó gran suma de preseas, de vestidos de cumbi, cocos y medias lunas de plata y escoplos y hachuelas de cobre para presentar al gran cacique Grigotá y a sus vasallos con el fin de traerlos a su devoción (Alcaya, 1961 [c. 1605]: 48; AGI Charcas 21).

Luego:

> Continuando su conquista, ya como rey y Señor de los llanos, entró a ver su gente, que con firme fe le respetaban y servían sin ninguna condición, porque este Señor les hacía grandes dádivas, a fin de que su nombre corriese la tierra adentro entre las demás naciones, que toda ella estaba encadenada de diferentes provincias, y a cada paso hallaban grandes poblaciones, toda gente bruta y desnuda y nada belicosa. El cual tuvo el suceso deseado a medida suya. Y para más atraerlos a su servidumbre, los ocupaba poco a poco en labrar chácaras de maíz y de cosas de la tierra, cebándolos con las cazas de los venados y pescas en los caudalosos ríos, porque no echasen de ver que los metía en trabajos y nuevas labores, y acompañábalos en correr avestruces y en la caza de pavas y liebres a aquellos que son bien inclinados (Alcaya, 1961 [c. 1605]: 48; AGI Charcas 21).

Aquí notamos cómo los habitantes de las llanuras, seguramente unos tamacoci emparentados a los chané-arawak, vieron que se les imponía una lenta y progresiva conversión de sus actividades predadoras y agrícolas en prestaciones de trabajo en beneficio del nuevo y "pródigo" amo. Puede admitirse que el Inca se apropió de los campos de maíz y que reclutó a la mano de obra local, ya en situación de deudora –no olvidemos los regalos iniciales a sus jefes–. El suministro de los alimentos ricos (en proteínas) que connotan el carácter festivo de las labores para el Inca debía provenir de la actividad colectiva, bajo el aspecto de una partida de cacería o de pesca, de estos mismos agricultores. Notemos la polisemia del verbo *cebar*: "alimentar, tanto para hacer engordar como para engañar".[2] "Colmar", "engordar", "cebar": ¿no estamos aquí ante el origen mismo

2 Artículo *Cebar* en C. Oudin: *Tesoro de las dos lenguas española y francesa* (1675), ed. facsímile, París, 1968: 246.

(semánticamente desvelado) del proceso de dependencia? La prodigalidad genera la deuda, deuda infinitamente engendrada y jamás saldada. En cuanto a los grupos vecinos, sufrían ya una atracción similar hacia la futura sujeción: el Inca "les hacía grandes dádivas, a fin de que su nombre corriese la tierra adentro entre las demás naciones".

La crónica cuenta luego cómo Guacane hizo venir a Condori para confiarle la vigilancia de las llanuras y la explotación de las minas de plata en el cerro de Saypurú, en los confines del Chaco (a medio camino entre los ríos Guapay y Parapiti). Cinco mil *mitmaqkuna* instalados por el Inca en los valles superiores (bajo su control directo, estando Guacane establecido en Samaipata) debían abastecer a los trabajadores de estas minas. Observamos cómo está asegurada la autonomía económica de la nueva frontera imperial (Alcaya, 1961 [c. 1605]: 50).

Es en los años siguientes cuando se habría producido el asalto de los indios guaraní: atraídos por la riqueza de esta frontera, cruzaron el Chaco y, aprovechando el relajamiento de las guarniciones inca, se apoderaron de las minas, luego del fuerte de Samaipata y capturaron a los dos hermanos. Un general de la nobleza cuzqueña, Lucurmayo, enviado para castigarlos, a su vez es derrotado y muerto. Es entonces cuando el jefe local Grigotá, aliado de los andinos, captura por sorpresa a 200 enemigos que festejaban su victoria y les envía al Inca que los hace matar exponiéndolos a las cimas nevadas (acontecimiento que explicaría, según el cronista, su nombre de *chiriguanaes* "muerto por el frío", *chiri* significando "frío" en quechua). En cuanto al resto de las tropas andinas, se retiran a los poblados fortificados de la retaguardia, a 150 ó 200 kilómetros hacia arriba. Esta arremetida guaraní habría tenido lugar en 1526.[3]

Esta fecha plantea el problema de la cronología de las invasiones guaraní hacia los Andes (donde los invasores, mestizados con las poblaciones locales encontradas durante las migraciones, se convirtieron en chiriguano), sobre la

3 Alcaya, 1961 [c. 1605]: 51-56. El trayecto atribuido a los invasores guaraní (por el Pilcomayo, ¡llegando donde los xaraye del Alto Paraguay!) es inverosímil. Son más plausibles las tres rutas propuestas por R. Díaz de Guzmán (1974 [1612]: 70-71). El envío de chiriguano cautivos al Inca es señalado también por Sarmiento de Gamboa (1947 [1572]: 248). La fecha de 1526 se deduce de la encuesta realizada por el adelantado H. de Ayolas, poco después de la fundación de Asunción (1537) en Paraguay: "y por las lunas que contaron pareció haber once años que [los invasores guaraní] mataron a esos Incas [= Condori y Guacane]" (Alcaya, 1961 [c. 1605]: 64). Esta importante crónica local del padre Alcaya parece haber sido escrita por su padre, el capitán Martín Sánchez Alcayaga, uno de los fundadores de Santa Cruz de la Sierra (1561) y compilada por el hijo, que era entonces párroco de Mataca, un valle cerca de Potosí, en los años 1604-1607, la expedición de 1608 a los mojo no es señalada, y el ingreso del virrey Marqués de Montesclaros, al cual esta crónica está dedicada, en su cargo, fue en 1607. Por otra parte, la mención de una expedición del gobernador cruceño Lorenzo Suárez de Figueroa realizada en 1582 ("hace 22 años", *Ibíd.*: 59) nos da una indicación de redacción de 1604.

cual divergen los cronistas. Dos de ellos hacen remontar su presencia en este linde desde la época de Tupak Inca Yupanqui. Santacruz Pachacuti evoca un curioso incidente que opuso al Inca con el general del ejército kolla enviado a la vertiente oriental contra los "salvajes" amazónicos: enterándose de su nombramiento, considerado como un "exilio", en la frontera chiriguana, este último abandona precipitadamente su conquista y regresa al Cuzco para exigir explicaciones al Inca que, entonces, revoca la sanción (1968 [1613]: 304). ¿Cómo interpretar esta negativa a ir a defender el sureste andino? ¿Era ya tan apremiante la amenaza guaraní? Garcilaso, a su vez, da cuenta de un intento del mismo Tupak Inca Yupanqui para someter la "provincia" de los chiriguano: sus exploradores reportaron que los "naturales eran unos crasos brutos peores que las bestias feroces" y durante dos años el ejército imperial se batió en vano contra ellos. De este episodio se dedujo que una primera invasión había inducido a los chiriguano a establecerse en los contrafuertes andinos desde el último tercio del siglo XV. Sin embargo, la descripción de su territorio pantanoso y cubierto de espesuras (montaña brava, pantanos y ciénagas), por lo tanto difícilmente penetrable, al que se imputa el fracaso inca, no corresponde a la ecología de la vertiente andina; podría aplicarse, por el contrario, a la región del Alto Paraguay, una de las vías privilegiadas por las expediciones guaraní hacia el noroeste.[4] Pese a la distancia (unos 500 kilómetros), semejante intento inca, a partir del piedemonte andino, no es inconcebible.

Si bien no puede indicarse, para esta época, el grado de proximidad geográfica de las bases guaraní, el peligro que representaban y el desencadenamiento episódico de las incursiones relámpago contra el mundo andino no eran menos reales. Cuando el sucesor de Tupak Yupanqui vino en persona a colonizar el valle de Cochabamba, puso a los "naturales [chui y cota] en las fronteras de los indios chiriguano". Algunos cronistas añaden que envió a unos capitanes contra ellos, otros dicen que se negó, considerándoles demasiado atrasados –este desprecio podría encubrir un fracaso imperial–.[5]

---

4 Garcilaso de la Vega, 1960 [1609]: libro VII, cap. XVII, p. 354. Sin embargo, su descripción del hábitat salvaje no es más que una narración convencional, porque en un texto del mismo autor, a propósito de los Anti, se encuentra la evocación de "maleza de montes, ciénegas y pantanos" (*Ibíd*.: libro IV, cap. XVI, XVII, p. 241). Sobre la región del Alto Paraguay, en particular las ciénegas de Xarayes, ver las descripciones de A. Núñez Cabeza de Vaca (1971 [1555]: cap. 59-71, pp. 185-207).

5 Sobre la nueva demarcación fronteriza, ver las declaraciones de los caciques de Paria (1556), publicadas por la Universidad San Simón de Cochabamba (1975) y analizadas por Wachtel (1980). Las alusiones a una nueva expedición inca contra los chiriguano se encuentran en Sarmiento de Gamboa (1947 [1572]: 248) y Cabello de Balboa (1951 [1586]: libro 3, cap. 21, p. 362). Murua describe también esta ofensiva de un capitán de Huayna Capac (1962 [1613]: cap. 36, pp. 99-100), pero en un capítulo anterior de su *Historia del Piru*, habla del desprecio de los inca por estos salvajes, seguido por la negativa

Podemos ver, por tanto, que entre el relato de la crónica local, partidaria de una fecha tardía de la expansión inca y de los asaltos guaraní (primer tercio del siglo XVI) y las aseveraciones de los cronistas andinos relativas a enfrentamientos directos anteriores, es toda una interpretación del establecimiento chiriguano en el piedemonte andino la que está en juego. Conviene examinar nuevas piezas del expediente.

El piedemonte del Chaco (entre los ríos Guapay y Pilcomayo)

Al sur del río Guapay, los grandes señoríos regionales habían fortificado su periferia oriental antes de su incorporación al Tawantinsuyu. Los "señores" yampara y qara-qara indican el nombre de varios de estos fuertes y, a pedido de los primeros, el Inca Huayna Capac "envió allí a numerosos indios para defenderlos de los Chiriguano". La presión guaraní –confirmación de su vigor desde el fin del siglo XV– pudo influir para favorecer la alianza de las etnias meridionales con el poderoso conquistador inca. Es así cómo sus dirigentes recibieron, en retribución, prestigiosos regalos en vestimentas.[6] Pero otras fuentes evocan una anexión mucho más ruda. Los opositores de todo el sur andino se atrinchera-

---

a conquistarles (*ibid.*: cap. 30, p. 77). La "relación histórica (...) del río de la Plata", anónima y sin fecha, habla, por el contrario, de una vergonzosa retirada (AGI Pat. 28 r. 61: 1); ese documento es probablemente de los años 1580; fue publicado en los *Documentos relativos a la historia y geografía de la conquista y colonización del Río de la Plata*, Buenos Aires, 1941, t. V. p. 333). El dominico J. Meléndez habla en cambio de una conquista abandonada por desprecio: "habiéndolos conquistado los reyes incas del Cuzco los despreciaron como a salvajes..." (*Tesoro verdadero de las Indias*, Roma, 1681: 564b-565a). Estas simples variaciones sobre el mismo tema que –no lo olvidemos– pueden aludir a otros episodios del enfrentamiento entre chiriguano e inca, demuestran hasta qué punto la historiografía incaica refleja, ante todo, la ideología cuzqueña.

6 Así, los Aymoro "tenían unas fortalezas en Dilava y otra en Conyma y otra en Cuscotoro". Otro testigo confirma: "tenía unos pucaras en Conima y Cuscotoro y Lialia" (La Plata, l.X. 1586, AGI Charcas 44). Cuzcotoro, mencionado por varios cronistas es probablemente el actual Incahuasi, cuyas ruinas se encuentran en la cumbre de la cordillera del mismo nombre, entre las ciudades de Monteagudo y Camiri, a plomo sobre las últimas pequeñas estribaciones cerca del Chaco (más adelante, nota 10). Los presentes a los "señores" regionales eran tres "camisas" (túnicas) finamente bordadas con oro, plata y plumas (Probanzas de los Colque Guarachi, La Plata, 1575-1577, AGI Quito 30). *[Hoy sabemos que la fortaleza de Cuscotoro o Cuzcotoro no es la misma que la de Incahuasi; fue localizada y estudiada a partir de 1993 por Martti Pärssinen ("Cuzcotoro y el sistema incaico de fortificaciones en Chuquisaca, Bolivia" en Martti Pärssinen y Ari Siiriänen:* Andes orientales y Amazonía occidental. Ensayos entre la historia y la arqueología de Bolivia, Brasil y Perú, *La Paz: Producciones CIMA, colección "Maestría en historias andinas y amazónicas" vol. 3, 2003 (N.d.E.].*

ron, según Cobo, en la fortaleza natural de Oroncota sobre el Pilcomayo, que los sitiadores inca conquistaron gracias a un estratagema (Cobo 1956 [1653]: 85). El "libro de la descripción del Perú" afirma que el Inca recurrió a los "indios de montaña" (chuncho, anti, moxo) para someter a los "chui, los chicha, los churumata y toda la provincia de los charca, indios flecheros como los de la montaña".[7] De hecho, es posible que a la lealtad de los jefes étnicos hayan sucedido rebeliones y que el Inca se viera obligado a "reconquistar provincias" demasiado rápidamente integradas.[8] La presencia de los moyo-moyo, atestiguada en las guarniciones fronterizas del Chaco, prueba la utilización de grupos del piedemonte, con una bien establecida reputación de "salvajismo", para someter y a la vez vigilar a las etnias del interior de fidelidad siempre vacilante, impedirles establecer eventuales alianzas con enemigos exteriores y defender la frontera contra "bárbaros" igualmente peligrosos. Junto con los moyo-moyo, sabemos que se encontraban en las guarniciones de este sector unos *mitmaqkuna* churumata y lacaxa cuyo origen es incierto, así como otros llegados del Condesuyu y del Collao.[9] Un verdadero glacis multiétnico separa a los pueblos meridionales de sus agresores orientales.

¿Quiénes eran estos agresores orientales y de dónde venían? En ausencia de toda investigación arqueológica seria, no podemos hacer sino conjeturas. Su amenaza parece ser antigua, pero no se puede determinar su origen con precisión. Hay que remitirse a los interrogatorios recogidos con los informantes indígenas del alto Paraguay por las primeras expediciones españolas en 1542-1544 y en 1558-1559. Informantes guaraní, chané, guajarapo y xaraye evocan los anti-

---

7 BN Madrid ms. 2010: 38v. Al parecer este relato, atribuido a J. Bautista Salazar, repite el *Discurso de la sucession y gobierno de los Yngas* (anónimo y sin fecha, misma ubicación, publicado por Maurtua, 1906: t. 8, p. 156).

8 Sobre las rebeliones, ver la crónica citada en la nota 5, los textos de J. V. Murra en *Annales* (1978: 927-935) y de F. Pease (*Del Tawantinsuyu a la historia del Perú*, Lima, 1978, p. 95).

9 Un importante juicio sobre la atribución de grupos moyo-moyo entre varios encomenderos de Charcas da muchas informaciones sobre estos pequeños grupos fronterizos dispersados por las agresiones guaraní (véase AGI Justicia 658 y 1125). La instalación de *mitmaqkuna* fronterizos en el sureste es mencionada por muchos cronistas (por ej. Lizárraga, 1968 [1603-1609]: cap. 108, p. 92); según Santacruz Pachacuti (1968 [1613]: 310), éstos provendrían del Chinchaysuyu. Sarmiento dice que el capitán inca encargado de reforzar la frontera reclutó numerosas tropas en el Collao (1947 [1572]: 248). La lista de las aldeas que todavía existían a finales del siglo XVI revela la presencia de *mitmaqkuna* lupaqa, cana y canchi, konde, kolla y karanka (véase cédulas de encomienda y censos parciales, AGI). Según los informantes, estos defensores de las fronteras habrían sido entre 1.000 *mitmaqkuna* (Alcaya, 1961 [c. 1605]), 2.000 (Polo de Ondegardo, 1574. AGI Pat. 235 r. 1), o incluso 4.000 (P. de Segura, carta de 1582, AGI Pat. 235 r. 9, publicada por Mujía, 1914: t. 2, p. 630).

guos intentos fomentados en Paraguay para alcanzar el país de Kandire y aprovisionarse de metal. Sabemos así de la existencia de toda una red de intercambios de "placas metálicas" intercambiadas entre las etnias (*generaciones*) desde los Andes hasta el litoral atlántico. Los grupos dueños del precioso metal (oro, plata y también cobre) son llamados "carcaraes" y sus vecinos "chanes" y "chimeos". Los primeros son verosímilmente los qara-qara de la región de Potosí, mientras que los segundos son grupos de origen arawak instalados en los últimos eslabones y la llanura del Chaco. Es posible que las guarniciones inca les hayan dejado en esta zona, contentándose con proteger las alturas y cobrar un tributo-intercambio con los "naturales". En la segunda mitad del siglo XVI, los chané serán empujados por los invasores guaraní al interior del Chaco o vivirán en su frontera en una relación de vasallaje. En cuanto a los chimeo, no se encuentran rastros de ellos en la documentación: sólo el topónimo de una aldea chiriguana al sur del Pilcomayo recordaría a este grupo. Los informantes paraguayos evocan a otro grupo no lejano del piedemonte, los payçuno, que desempeñan un importante papel de intermediarios, pero la información andina no los menciona. Por el contrario, señala, en la misma región, entre Guapay y Pilcomayo, a unos grupos de lengua "copore y comiche" de los cuales ignoramos todo.[10] Todos estos grupos intercambian con los tupí-guaraní objetos metálicos contra esclavos, plumas, arcos o vestimentas. Hay que suponer que las invasiones guaraní (y chiriguano) se proponían abastecerse directamente en la fuente de los bienes preciosos. La defensa inca de la frontera bloqueó su avance.

¿Hasta dónde se extendía exactamente este control inca entre los ríos Guapay y Pilcomayo? Las ruinas actuales de las ciudadelas permiten precisarlo. El sistema defensivo ha podido asociar dos imponentes plazas fuertes –piezas clave del dispositivo fronterizo–, la una construida en retaguardia, la otra sobre la cresta más elevada de la vertiente exterior: a la pareja Pocona (actual Inkallacta)-Samaipata al norte del río Guapay, correspondería al sur la pareja Oroncota (en la ribera derecha del Pilcomayo)-Cuscotuyo (o -toro, actualmente llamado Incahuasi) dominando la sierra de Inkawasi.[11] Se completaba con una densa red de

10 Los informadores guaraní y chané (de origen arawak) contestan las preguntas de los capitanes al mando de A. Núñez Cabeza de Vaca (1971 [1555]: cap. 54-60 y 70, pp. 179-191, 204, 230). Las informaciones de los de 1558-1559, interrogados por Ñuflo de Chávez, fueron publicadas por Jiménez de la Espada 1965: t. 1, pp. 96-101. Los copore y comiche son mencionados en una lista de aldeas indígenas presuntamente dadas en encomienda por el capitán Andrés Manso (La Plata, 27.IV.1563, ANB EP 5: 652, notario Águila), matado poco después por los chané y chiriguano del Parapiti.

11 Sobre Pocona, reforzado por Huayna Capac, ver numerosos cronistas (Cieza de León en 1550; Polo en 1571; Sarmiento de Gamboa en 1572; Santacruz Pachacuti en 1613 y Cobo en 1653); sobre Samaipata, ver Alcaya (1961 [c. 1605]: 48); sobre Cuzcotoro, ver la probanza de Aymoro (1586, ver nota 4) y Díaz de Guzmán (1974 [1612]: 68).

fortines emplazados en sectores estratégicos (puertos, confluencia de valles), precedidos hacia abajo por puestos avanzados ubicados en la llanura del Chaco, que los españoles hallaron durante sus reconocimientos posteriores. Polo de Ondegardo los calcula precisamente en 44 y Díaz de Guzmán en unos 50.[12] Estas fortificaciones testimonian a la vez la agudeza de la amenaza guaraní y de una incontestable presencia inca en las bajas tierras inmediatas, lo que pone en tela de juicio la famosa coincidencia entre los límites ecológicos y las fronteras políticas del mundo andino.

Este impresionante dispositivo defensivo fue, sin embargo, puesto en jaque por la invasión guaraní. Cuando se encontraba en plena conquista de Ecuador, Huayna Capac supo que su frontera meridional acababa de ser derribada por los asaltos chiriguano. La tradición historiográfica es unánime sobre esta espectacular hazaña militar y acerca de su ocurrencia entre 1520 y 1525, pero los autores difieren en cuanto a las circunstancias. Hay que desentrañar los diferentes escenarios de la conquista guaraní para comprender semejante ruptura.

Hemos visto anteriormente cómo una crónica local describía una irrupción guaraní, en 1526, en la cuenca del Guapay, que terminaba con la retirada de las guarniciones fronterizas. Las fuentes andinas sólo mencionan la incursión enemiga y las medidas reparadoras del Inca. Un único autor, el cronista de origen paraguayo Ruy Díaz de Guzmán, hace intervenir a protagonistas extranjeros: se trata del portugués Alejo García y de varios de sus compañeros que, náufragos de una caravela que pertenecía a la armada de Juan de Solís, encallaron en la costa brasileña en 1516. Pasan a Paraguay, donde reúnen a unos 2.000 guaraní –quienes dan el apodo de Marayta a A. García– con los cuales atraviesan las llanuras que los separan de los Andes. Tras varios combates contra las "naciones" halladas en el camino, la expedición logra penetrar en el imperio entre los valles de Tomina y Mizque, y saquear las fortalezas y los depósitos inca. En el regreso sufren un contraataque de los indios charka a la altura de Tarabuco, pero logran replegarse. En Paraguay estallan disensiones y los indios matan a García. Deciden entonces regresar hacia los Andes, donde se establecen poco a poco bajo el nombre de chiriguano (Díaz de Guzmán, 1974 [1612]: cap. V, pp. 67-70).

Las ubicaciones propuestas por F. Pease (1978: 95) son todas erróneas. El geógrafo Oscar Schmieder (1926), que recorrió el sureste boliviano en 1924, nombra varias fortalezas que dominaban las orillas del río San Juan de Oro (Escapana, Taraya, Condorhuasi, Palqui, Noquera). Erland Nordenskiöld estudió Inkallajta en un artículo publicado en 1915 (versión española en la revista *Khana* nº 21-24, La Paz, 1956-1957: 6-22); también lo hizo J. Lara, en una obra publicada en 1927 y reeditada en 1967 en Cochabamba. Sobre Samaipata, véase Leo Pucher (Sucre, 1945) y Ponce Sanjinés (*Khana* nº 39, La Paz, 1967). Según Cañete y Domínguez, estas cuatro grandes fortalezas fueron probablemente destruidas por los chiriguano (1952 [1787]: cap. XIII).

12 Polo de Ondegardo, *Relación*..., 1574 (AGI Pat. 235 r. 2); y Díaz de Guzmán, *Relación*…, 1617 (BN París ms. 175; 1979 [1617]: 72).

Esta versión se pronuncia por una instalación tardía de los migrantes en el piedemonte. En un texto posterior, redactado en pleno territorio chiriguano, Ruy Díaz precisa cómo lo lograron: los guaraní, "muy destruidos y perdidos del trabajo del camino, y de los encuentros y peleas que con diversas naciones tuvieron", son acogidos sin desconfianza por los jefes militares inca a los cuales fingen someterse; una vez recuperadas sus fuerzas, se apoderan por sorpresa y sucesivamente de todos los fuertes de la región (1979 [1617]: 72).

Estos acontecimientos que se habrían desarrollado dos o tres años después de la muerte de García muestran que las incursiones paraguayas no cobraron tantos triunfos como reporta la crónica. Podemos sorprendernos de la imprudencia de las guarniciones andinas. Su buena acogida se explicaría por una tradición de contactos y de intercambios con los grupos orientales. Las expediciones guaraní debían tener un carácter comercial y guerrero, y la práctica de los intercambios a larga distancia entre el mundo andino y las sabanas orientales parece antigua.[13]

Los autores andinos, a diferencia de otros testimonios paraguayos, no hacen alusión alguna a la epopeya de García, primer europeo que penetró en el Tawantinsuyo diez años antes que Pizarro, y no se sabe si la invasión guaraní que ellos reportan corresponde a ésta o a aquella de que fueron víctimas los hermanos Condori y Guacane. En todo caso, Huayna Capac, muy preocupado, envió desde Quito a su mejor capitán, Yasca, quien volvió al Cuzco con un ejército del Perú septentrional. De paso por el Collao, reclutó tropas adicionales (algunas de las cuales eran lupaqa). Los combates con los chiriguano son inciertos. Pero logró expulsarlos del piedemonte. Durante un contraataque, habría incluso capturado algunos enemigos que envió como presente al Inca y luego reedificó las fortalezas destruidas. Según otras fuentes, los refuerzos inca fueron derrotados de nuevo.[14]

Los nombres cambian y los relatos pueden remitir a varias operaciones militares distintas en el Guapay o más al sur. Recordemos que se desarrollan entre 1525 y 1530 y que los inca más o menos lograron restaurar la frontera.[15]

---

13 Ver los textos de B. Susnik (1975 y 1978). Este conjunto de obras es bien informado, aunque un poco difícil de leer.

14 Ver las citas dadas en la nota 3. Sarmiento de Gamboa en 1572, Cabello de Balboa en 1586 y Murua en 1613 hablan de una contraofensiva inca victoriosa, mientras que Cieza en 1553 y la ya citada *Relación... del Río de la Plata* (hacia 1570-1580) mencionan una retirada humillante.

15 Esta es la idea que nos da el siempre bien informado Polo de Ondegardo (1916 [1571]: 162) quien, en otro escrito, aplaude esta intervención del Inca que supo evitar lo peor para el conjunto de gentes de la frontera del Charcas meridional (AGI Pat. 235 r. 2, publicado por Mujía, 1914: t. 2, p. 86).

Cuencas de los ríos Pilcomayo y Bermejo

Al sur del Pilcomayo, la información de nuevo es escasa. El límite oriental de los territorios étnicos qara-qara, quillaqa y chicha parece deber ubicarse muy arriba de los últimos contrafuertes andinos. Una serie de amplios valles (Cinti y Tarija), de cañones encajonados (gargantas de los ríos San Juan de Oro/Camblaya/Pilaya y Pilcomayo) y de eslabones alargados lo separa del Chaco. Al igual que al norte del Pilcomayo, en este lindero intermedio el Inca colocó guarniciones multiétnicas.

Esta vasta comarca fronteriza entre el Pilcomayo y el Tucumán permanece casi desconocida históricamente. Ni la arqueología prehispánica ni la historiografía colonial ni los trabajos contemporáneos han suministrado apreciaciones explícitas acerca del poblamiento indígena de esta región. Hay que recurrir a listas tardías de caciques asignados en encomienda por Pizarro o implicados en un largo litigio sobre la identidad y posesión de *mitmaqkuna* moyo-moyo replegados luego de un asalto chiriguano. Estas informaciones son suministradas en un contexto belicoso durante el último tercio del siglo XVI, cuando algunos grupos son desplazados a raíz de la expansión chiriguano y de la fundación de Tarija (1574) y que varios están en guerra abierta contra la colonización española. No obstante, nos permiten esbozar un primer reconocimiento de los establecimientos étnicos de la frontera meridional.

Según estos documentos, volvemos a encontrar a unos churumata instalados en Oroncota (sobre el Pilcomayo) y en el valle de Tarija, a los moyo-moyo en las ciudadelas de la cadena de Tarija (entre el Pilcomayo y su afluente el Pilaya), a unos chicha en el río San Juan de Oro/Comblaya y a unos juri en los pueblos de Pomaguaca y Chaguaya (región de Tarija). En la misma comarca de Tarija, unos *mitmaqkuna* karanqa ocupaban tres aldeas y la fortaleza de Aquilcha. En cuanto a la gran fortaleza regional de Esquila ocupada por una guarnición inca, podría ser identificada con el topónimo Incahuasi, que domina el extremo meridional de la cadena de Tajsara.[16] El geógrafo O. Schmieder, quien recorrió esta región en 1924, señala otras ruinas importantes de fuertes inca: Escapana y Taraya en la ribera izquierda del San Juan de Oro y sobre todo, en la ribera opuesta, a 4.000 metros de altura, Cóndor Huasi (cuyo antiguo nombre se ignora). Concluye: "los inca tuvieron que fortificar esa frontera para su protección más que como una base para su expansión".[17] Testimonios de finales del siglo XVI confirmarían esta aseveración: los chiriguano han "despoblado nu-

16 Ver las diferentes declaraciones de este complejo litigio sobre la posesión en encomienda de moyo-moyo en AGI Justicia 1125. Sobre los karanqa, ver otra disputa de encomenderos en AGI Justicia 658. Esquila podría ser el antiguo nombre de Condorhuasi.

17 "The Inca had to fortify this frontier for protection rather than as a base for expansion" (Schmieder, 1926: 90).

merosos lugares como Camataqui [actual V. Abecia en la confluencia de los ríos Camargo y San Juan] y Cinti arriba del río San Juan donde este testigo vio grandiosas fortalezas y numerosos pueblos [...] hoy destruidos".[18]

Encontramos de nuevo en este sector un importante dispositivo defensivo provocado por la misma amenaza de los guaraní que habrían remontado, desde Paraguay, las vías del Pilcomayo y del Bermejo. La identificación de algunos grupos asignados a la vigilancia de esta frontera es problemática. Los *mitmaqkuna* karanka o chicha provienen de las poderosas etnias aymara-hablantes (del mismo nombre) del sur andino, pero no se sabe quiénes son los churumata, los tomata y los juri ni de dónde provienen. La terminación *–mata* de los dos primeros nombres –que es difícil identificar con el sufijo *–haata* que designa en aymara el ayllu– sugeriría un origen regional común. Unos autores lo sitúan en el Chinchaysuyu, pero un documento agrario de fines del siglo XVI asocia a los tomata del valle de Canasmoro con los copiapo de la costa chilena.[19] En cuanto a los juri, pudieron haber sido desplazados desde la región de Córdoba entre Tucumán y el Chaco meridional.[20]

Más al sur, las relaciones étnicas con los grupos de la quebrada de Omaguaca y de las punas de Atacama se hacen bastante difíciles de precisar. Los documentos del último tercio del siglo XVI señalan la agitación permanente de los "indios omaguaca, pomanata, churumata, apanata, ocloya, cochinoca y casabinbo" (así como sus fuertes conexiones con los chiriguano), grupos que hablaban tal vez el idioma diaguita sin que se sepa qué estatus y qué papel tenían en el marco del Tawantinsuyu.[21]

A pesar de fuentes de información parsimoniosas y regionalmente desiguales –además, ninguna proporciona el punto de vista de los grupos del piedemonte–, podemos recoger algunos rasgos originales de la reorganización inca de la ladera oriental al sur del Cuzco.

Contrariamente a lo que pasó al norte del Cuzco, la expansión inca no se detuvo en el piso superior de la selva. Al menos en tres sectores alcanzó, más allá de los cerros boscosos, la llanura de la cuenca amazónica y del Chaco: la región

18 Testimonio del capitán Juan Rodríguez Durán (La Plata, 24.IX. 1604) en la probanza del capitán Luis de Fuentes (AGI Pat. 137 nº 1 r. 2: 96).

19 Ésta es la afirmación de B. Susnik (1968: 174) "según algunas versiones" (?); ver Santacruz Pachacuti, 1968 [1613]; 310). Una disposición real menciona al cacique "principal de los indios tomatas copiapoie" (La Plata, 20.I. 1596, en el "Pleito sobre las tierras de Canasmoro", ANB EC 1601/3: 5v.

20 Ver la "Relación en suma de la tierra y poblaciones que don Gerónimo L. de Cabrera gobernador de la provincia de los Juries..." (cerca de Córdoba del Tucumán, hacia 1573, documento del AGI publicado en Jiménez de la Espada, 1965: t. 1, pp. 388-389).

21 Ver las probanzas del fundador de San Salvador de Jujuy (1592, AGI Charcas 98) y del corregidor de Atacama (1596, AGI Charcas 80). La historia de toda esta región fronteriza es prácticamente desconocida.

de Apolo/Ixiamas (lo cual confirma la aseveración del cronista toledano Sarmiento de Gamboa), la llanura del Guapay (llamada también llanos de Grigotá) y la peniplanicie del Chaco entre el Guapay y el Pilcomayo. En estos tres casos, la penetración andina se benefició con seguridad de zonas ecológicamente más "abiertas" (los tropiezos en las laderas del Chapare ilustran el caso contrario). También se trata de una avanzada tardía (primer cuarto del siglo XVI) y llevada a cabo brevemente: la construcción de la vía adoquinada hasta Ixiamas (y tal vez más allá), la sumisión "pacífica" del Guapay (por persuasión) y la fortificación del piedemonte meridional fueron efectuadas en pocos años. Asimismo, es notable la utilización de grupos "salvajes" del piedemonte (como los moyo-moyo) en la conquista de los grupos meridionales (como los chui o los chicha) y la defensa fronteriza del Chaco.

Desconocemos el detalle de la organización de las regiones conquistadas, pero en los dos sectores documentados, Apolo y Guapay, se efectúa en el marco de una marcha militar delegada a gobernadores "parientes" del Inca (Urcu Waranqa, Condori y Guacane), que debían disponer de una fuerte autonomía. Algunos indicios evocan un corte dualista: para Apolo, la capital Ayaviri-Zama era también llamada Hatun-Zama, lo que deja suponer la existencia de un Zama "inferior"; en el Guapay se encontraban dos hermanos, el uno en la ladera (capital Samaipata), el otro en la llanura (fuerte de Guanaco Pampa).

La relación con los grupos locales parece establecerse en torno al tributo en trabajo: unos *chuncho* trabajan en las minas del alto Beni, unos arawak en las de Saypurú. El tributo podía, asimismo, incluir la entrega de bienes selváticos (plumas, esencias preciosas, pieles de animales). Más allá de la esfera del control directo, ciertas relaciones de clientelismo pudieron establecerse con los vecinos; de la misma manera, los fortines limítrofes (Chaco, Beni) pudieron convertirse en plazas de intercambio.

Otra característica común es la instalación de un glacis de "colonos" entre las etnias andinas periféricas (kallawaya, yampara, qara-qara) y los grupos exteriores no andinos, como si, ocupando esta tierra de nadie intermedia, el Inca quisiese prohibir una comunicación directa entre los vecinos fronterizos. Estos *mitmaqkuna* plantean múltiples problemas: su adaptación a las condiciones biológicas y fisiológicas de las tierras bajas; sus posibilidades reales de periódica renovación; sus condiciones de subsistencia; su actitud frente a las revueltas de las provincias interiores, luego frente a la guerra civil que marcó el fin del Tawantinsuyu. Cieza afirma que el abastecimiento de las guarniciones colocadas en "la frontera de los Andes, como son chunchos y mojos chiriguanaes [...] gentes bárbaras y muy belicosas" consistía "en maíz y otras cosas de comida", que eran sacadas de los tributos entregados por los grupos comarcanos (1967 [1553]: 76).

En el Guapay, por el contrario, son unos *mitmaqkuna* instalados en los valles de río arriba quienes abastecen a los trabajadores locales utilizados en las minas del piedemonte (debiendo el Inca alimentarlos y vestirlos durante la *mi-*

t'a). Por otra parte, los grupos locales no siempre disponen de excedentes agrícolas, ya sea porque están recientemente sometidos o bien debido a la ocupación de zonas ecológicamente poco favorables. En todos los casos, el cierre de antiguos circuitos de intercambios interecológicos o la implementación de nuevos mediante la inserción de *mitmaqkuna* multiétnicos merecen estudios más profundos a partir de documentos más explícitos.

La relativa facilidad con la que centenares de guerreros llegados del este vencieron las defensas fronterizas pone de relieve la fragilidad del sistema imperial. Recordemos que, si bien la amenaza guaraní parece ser antigua –tal vez remonte, más allá del siglo XV, a flujos migratorios iniciados en Paraguay desde los siglos XIII ó XIV–, la verdadera ruptura, históricamente atestiguada, al menos en el sector situado entre los ríos Guapay y Pilcomayo, data de la tercera década del siglo XVI. Esta penetración, se la atribuya o no a la intervención europea (la dirección de las operaciones por los náufragos portugueses habría así asegurado la cohesión de las tropas indígenas poco disciplinadas al mismo tiempo que revelado la vulnerabilidad de las fronteras andinas), testimonia a la vez de las debilidades estructurales y de la crisis de crecimiento de un Tawantinsuyu preso de las luchas de facciones y llegado a los límites de sus capacidades ecológicas, políticas y militares de control espacial. Por negligencia de las guarniciones o por incuria de los gobernadores, por cansancio de los *mitmaqkuna* o por pasividad de las poblaciones locales, el deterioro de las fronteras meridionales muestra las contradicciones de una dominación inca demasiado rápida y superficial, donde los incesantes desplazamientos de poblaciones no aseguran necesariamente la mejor eficacia del control estatal.

El sur andino bajo la presión chiriguano*
(1986)

La historia de las últimas estribaciones andinas y de la llanura cercana, entre los ríos Guapay y Bermejo, beneficia de una voluminosa documentación. Tiene una relación directa con la amenaza que hacen pesar los invasores chiriguano sobre los Andes meridionales entre 1540 y 1620, y se incrementa fuertemente cuando estos últimos, por los años 1570, atacan directamente a los españoles. Estas fuentes restituyen bien la cronología de la expansión chiriguano y de la consecuente retirada andina o arawak, pero los datos son muy insuficientes sobre la naturaleza de las sociedades aludidas y los cambios que las afectan. No se estudia aquí el mundo chiriguano como tal, sino sus relaciones (conflictivas) con los grupos del piedemonte vecinos y periféricos; son relaciones que se establecen sobre el modo de la dominación, pero también sobre el, más extraño, de la alianza estratégica antihispánica.

La documentación, muy dispersa, se basa sobre las "informaciones de mérito" (probanzas) de los "colonos" (vecinos, soldados) españoles y de los responsables fronterizos, ex combatientes de las guerras chiriguano (especialmente de la campaña toledana de 1574, el último gran acontecimiento militar del siglo XVI en los Andes meridionales) y las cartas de misioneros (principalmente los jesuitas establecidos en Santa Cruz desde 1587). Por la proveniencia de las fuentes, conviene recordar la cronología de las expediciones españolas:

---

* *Corresponde al primer tomo, tercera parte, capítulo X* de L'Inca, l'Espagnol et les Sauvages, *obra escrita en colaboración con France-Marie Renard-Casevitz y Anne-Christine Taylor-Descola (París: Ed. Recherches sur les Civilisations, 1986). Utilizamos aquí la traducción publicada en 1988 bajo el título* Al este de los Andes *(Quito: Abya-Yala/IFEA), con algunas correcciones puntuales de edición. Hemos suprimido, en particular, las referencias a otros capítulos de* Al este de los Andes, *que no vienen al caso para nuestro presente propósito (N.d.E.).*

Cuadro 1
Cronología de las expediciones españolas en el sureste andino

1539-1540	Exploración de la región de Tarija y del Chaco por P. de Candia y D. de Rojas; ninguna información.
1547-1549	Irala y Ñuflo de Chávez remontan Paraguay y alcanzan Charcas. Relato por el mercenario alemán U. Schmidl (Frankfurt, 1567).
1557-1561	Ñuflo de Chávez explora el Alto Paraguay, llega a Perú y funda Santa Cruz, trasladada luego en 1603 y en 1622 sobre la orilla izquierda del Guapay, como consecuencia de los asaltos chiriguano.
1561-1564	A. Manso funda un pueblo sobre el río Parapiti (destruido por los chiriguano).
1574	Fracaso de la campaña militar toledana contra los chiriguano y fundación de dos pueblos fronterizos (futuros corregimientos): Tomina y Tarija.
1584-1585	Triple campaña militar de las milicias fronterizas contra los chiriguano (después ya no existirá coordinación entre los tres frentes).
1616-1621	Última tentativa española (R. Díaz de Guzmán) por instalarse en territorio chiriguano. Fracaso militar y repliegue.

La expansión chiriguano y la lucha contra las etnias andinas

Los núcleos chiriguano, ubicados en los años 1530 en las primeras pendientes entre las cumbres fortificadas de Samaipata y de Incahuasi, empiezan una lenta progresión hacia el oeste y el sur. Debemos suponer que se efectúa primero, según el modo de la escisión, algunas familias dejando su *maloca* de origen para establecerse sobre nuevas cumbres. Pero la llegada de nuevos refuerzos guaraní en 1548 y en 1553 (como acompañantes de las expediciones de Irala) es la que permite, según Ruy Díaz de Guzmán, una ocupación en profundidad de esta frontera andina que los textos españoles pasan a llamar "Cordillera chiriguano".[1]

Estos invasores hacen huir a las guarniciones inca: sabemos, por ejemplo, que hacia 1540 los moyo-moyo, después de violentos combates donde pierden a su jefe, abandonan los "valles de Payquito, Gualope y Sibaya […] que se encuentran [...] a diez días de Tomina" para refugiarse más al sur en las fortalezas de Tarija. Otros *mitimaes*, entre ellos los churumata, se instalan en la zona de Tarabuco y Presto, a 50 ó 60 kilómetros de la actual Sucre.[2]

1 Ruy Díaz de Guzmán, 1617 (BN París ms. 175: 61v; 1979 [1617]: 74). Según Polo, el poblamiento se realizó "por diversos caminos por una costumbre ó ambición que ellos tienen que cuando salen á conquistar no han de ir por donde otros vinieron sino que han de abrir camino nuevo y así […] pararon en diferentes partes de estas sierras" (*Relación*… 1574, AGI Pat. 235 r. 2, publicado por Mujía, 1914: t. 2, p. 83).

2 "Los indios moyos moyos y churumatas y los mitimaes se despoblaron por las guerras que los chiriguanos les hacían [...] y vino a poblar a Tarabuco y dentro de Sibaya" (M. de Almendras, La Plata, 20.II. 1551, AGI Justicia 1125: 93). Presto y Tarabuco, reducciones fundadas en 1574, incluían unos *mitimaes* del Collao (lupaqa, kolla, pacaj, kana y

A mediados del siglo XVI, los chiriguano parecen haber alcanzado su expansión máxima hacia el oeste (corresponde a una longitud de 64º oeste a partir del meridiano de París). Al sur del Pilcomayo, la fecha de su infiltración es controvertida: la década de 1540-1550 según Lizárraga (1968 [1603-1609]: 92), o los años 1570 según Polo de Ondegardo (1574, en Mujía, 1914: t. 2, p. 96). Los moyo-moyo, otra vez víctimas de sus ataques, deben refugiarse más hacia el interior, para finalmente ser "reducidos", como los churumata, en los valles vecinos de La Plata (actual Sucre).

Pero más allá del territorio realmente ocupado por los chiriguano, incursiones armadas se multiplican contra los establecimientos fronterizos, tendiendo a crear una esfera de dominación indirecta. En virtud de una especie de soberanía feudal, aldeas andinas son sometidas a un saqueo periódico que toma el aspecto de "visitas de tasación" en favor de los dueños de la cordillera. Los chicha del sur andino –etnia, sin embargo, famosa por su tradición guerrera– experimentan de modo más apremiante aquellas contribuciones forzadas que duplican el tributo colonial.

Así, el hermano mercedario Diego de Porres cuenta cómo los moradores de un pueblito del extremo sur son despojados de sus vestidos (hasta los que llevan puestos) tres veces al año: su miedo es "tan grande que […] sólo seis chiriguanos bastan para mantener en respeto a toda la población". El "cacique-gobernador" de los chicha confirma que sus sujetos "daban [a los chiriguano] vestidos de *cumbi*, platos de plata, hachas y anzuelos de hierro, y con todo eso no lograban contentarles". El resultado fue que muchos abandonaron las regiones más expuestas a las incursiones. Otro testigo estima que la región situada entre el valle del río San Juan de Oro y el Pilcomayo, donde "vio grandiosas fortalezas y populosas poblaciones" fue destruida y abandonada.[3] Más al norte, toda la región de S. Lucas de Pahacollo, ocupada por *mitimaes* killaka y qara qara, está sometida periódicamente a los saqueos chiriguano.[4]

Esas incursiones no eran siempre tan exitosas. Algunas veces, arcabuces españoles intervenían, otras veces las víctimas usaban subterfugios. Toledo relata cómo unos chicha invitaron a sus enemigos a un banquete y después de em-

---

kanchi) como lo atestigua un censo de 1592 (AGN), El corregidor de Tomina señala que el valle de Tacopaya (actual Zudáñez, a dos días a pie de Sucre), abandonado por los *mitimaes* (por miedo a las agresiones chiriguano) fue ocupado por los españoles a partir de 1548 ("Relación de Tomina...", 1608, BN Madrid ms. 3064).

3 D. de Porres, Yucay, 1571 y 1573, en Mujía, 1914: t. 2, p. 62; Lizárraga, 1968 [1603-1609]: 93; Ver también los testimonios en la probanza de L. de Fuentes, 1604, AGI Pat. 137 nº 1 r. 2: 96.

4 Ver la encuesta sobre una incursión contra la estancia de Pototala, 1583, AGI Pat. 235 r. 9, publicado en Mujía, 1914: t. 2, pp. 531- 537. El ganadero Alanis también es sometido a las tasaciones forzadas (Lizárraga, 1968 [1603-1609]).

borracharles los degollaron. Tal vez a este mismo episodio se refiere otro testigo español, quien atribuye la iniciativa a Viltipuco, cacique de los omaguaca:

> Cuando llegaron unos cuarenta indios chiriguano a tres leguas de Talina para percibir el tributo que estaban acostumbrados a darles los indios ganaderos en lana y rebaños, se encontraba en aquel momento [...] Viltipuco [...] quien los invitó a beber; él, sus pastores y sus dos mujeres, los emborracharon y luego los mataron (J. de Rodríguez, 1604, AGI Pat. 137 nº 1 r. 2: 96).

Un último aspecto de esta lucha contra los invasores de la Cordillera y sus inmediatos vecinos andinos concierne la ayuda que proporcionaron los últimos a la empresa militar del virrey Toledo, nuevo episodio de esa antigua hostilidad entre pueblos serranos y pueblos de las sabanas orientales. Esta contribución andina, hasta ahora desconocida por la historiografía colonial, consistió en proporcionar alimentos, llamas y soldados. Los "señores" killaka, qhara qhara y yampara acompañaron así a sus propias tropas, reanudando con la tradición guerrera de la confederación charka. Pero estas tropas fueron las principales víctimas de la táctica de guerrilla que opuso el enemigo y casi quinientos a seiscientos de los suyos desaparecieron, muertos o capturados, durante la campaña (julio-septiembre de 1574), lo que Toledo imputó a su indisciplina.[5]

Posteriormente, el establecimiento de una red de asentamientos fronterizos rodeando la Cordillera chiriguano y "cerrando las puertas principales" disminuye notablemente las incursiones chiriguano contra las aldeas andinas periféricas. Las etnias meridionales así separadas de sus enemigos se encuentran protegidas. En cambio, los *yanacona* andinos que trabajan en las estancias fronterizas soportan ahora todo el peso. Durante el último cuarto del siglo XVI y el primer tercio del siglo XVII, son frecuentemente muertos o capturados para ser comidos o servir a sus nuevos amos en la Cordillera. No se trata ya de enfrentamiento colectivo oponiendo a etnias entre sí; esos destinos individuales no reflejan siempre la mera

---

5 Uno de los Colque Guarachi, nombrado "capitán mayor de los indios de guerra" por Toledo (24.VII. 1574) proporcionó 250 fanegas de maíz y 500 llamas (probanza de los Colque Guarachi, La Plata, 1575-1577, AGI Quito 30). En las quejas de los jefes charka y qara qara, se dice que "Toledo nos mandó juntar para la carga de los españoles y gente de guerra más de mil indios de esta provincia de los charcas y más de dos mil carneros de la tierra para la carga y hato de los españoles [...] y así casi la mitad de los indios se murieron en la dicha jornada y todo el ganado de los dichos dos mil y tantos carneros" (1582, AGI Charcas 45, publicado por W. Espinosa Soriano: *El memorial de Charcas*, Lima, 1969, pp. 22-23). Pero según el virrey, "como venían muchos [indios] y son gente desconcertada y sin género de gobierno metíanse por las montañas o quedábanse atrás, atrevíanse algunos mozuelos [chiriguano; guerreros que pasaron por una iniciación especial] a dar en ellos y flechearon y mataron algunos y prendieron otros" ("Relación (...) de la jornada (...) a los chiriguanos", 1574, AGI Pat. 235 r. 4, en Mujía, 1914: t. 2, pp. 187-188).

pasividad: muchos *yanacona* huyen por la Cordillera a ofrecer sus competencias a los "salvajes", algunos de ellos llegando a ser líderes muy apreciados.

El sometimiento de los "naturales" y el tráfico de esclavos

La expansión chiriguano en la Cordillera se acompaña de una tala organizada de sus moradores indígenas (los "naturales"). Matienzo reprocha a los invasores haberles expulsado desde sus "valles excelentes y fértiles" alargados entre los estribos de la Cordillera hasta las llanuras desérticas de la frontera del Chaco. Pero una relación anónima de Santa Cruz dice más acertadamente que los "naturales" ocupaban el piedemonte propiamente dicho, es decir, los primeros valles al borde de las llanuras del Guapay y del Parapiti, adonde fueron echados más tarde. De hecho, Matienzo olvida que los fértiles valles cercanos a Charcas habían sido colonizados por los *mitmaqkuna* andinos, a su vez desalojados por los recién llegados del este.[6]

¿Quiénes son esos "naturales"? Los datos son escasos. Los de la orilla izquierda del Guapay, cuyo jefe regional se llamaba Grigotá, aliado de los inca y luego de Andrés Manso, no son identificados pero su número y su especialización en maíz los asimilarían a grupos arawak muy numerosos en todo este sector.[7] Del mismo origen serían sus vecinos de la orilla derecha (oriental) llamados tamacoci, a quienes los chiriguano imponen una alianza asimétrica. Más hacia el sur, en el piedemonte entre los ríos Guapay y Pilcomayo, los "naturales" son chané, de origen arawak comprobado (probablemente venidos durante migraciones desde el Madeira; ver Susnik, 1978: cap. 7).

---

6 Matienzo, carta al Rey, La Plata 20.X. 1561 (AGI Lima 92), cuyo texto es parcialmente integrado al cap. IX (segunda parte) de su *Gobierno del Perú* (1967 [1567]: 256-257). Con toda probabilidad, la relación anónima de Santa Cruz fue presentada a Toledo en Yucay en 1571, durante una consulta sobre el peligro chiriguano (AGI Pat. 236 r. 1) y puede ser atribuida a Hernando de Salazar, compañero de Ñuflo de Chávez [*la carta de Matienzo fue publicada por Levillier, 1922: t. 1, pp. 54-60; la relación anónima de Santa Cruz fue publicada bajo el título "Información de los chiriguanaes" por Mujía, 1914: t. 2, pp. 53-82, y retranscrita por Catherine Julien en* Desde el Oriente: documentos para la historia del oriente boliviano y Santa Cruz la Vieja (1542-1597), *en preparación, doc. 22. N.d.E.*].

7 La mención tal vez más antigua de Grigotá se halla en la crónica de Pedro López, "soldado" de numerosas expediciones americanas, entre las cuales la del capitán A. Manso (1560-1564). Relata cómo Manso, después de una caza con halcón (probando el poderío español sobre las aves), pudo convencer al jefe indígena a que colabore con él (el encuentro entre la tropa española y unos 10.000 indios es fascinante). Su manuscrito (encontrado en la Lilly Library, Universidad de Indiana) fue publicado por J. Friede (P. López, *Rutas de Cartagena*... 1540-70, Madrid: edit. Atlas, 1970, pp. 86-87). Otra mención de Grigotá, asociado con jefes menores como Goligoli, Tendi y Vitupue, se encuentra en Alcaya (1961 [c. 1605]: 49, 53).

Los chané recibieron tratos distintos por parte de los chiriguano. Fueron víctimas de incursiones periódicas, después de las cuales los adultos eran muertos (como blanco de entrenamiento para los jóvenes guerreros o durante sacrificios rituales) para ser comidos, mientras los más jóvenes eran integrados en las *maloca* como servidores, o bien adoptados, ellos y sus descendientes; se volvían chiriguano mediante las cofradías guerreras o por los sistemas de alianza o de parentesco.

Sin embargo, las grandes aldeas de los confines del Chaco lograron mantenerse, aguantando los saqueos y tasaciones periódicas de sus amos-protectores. Llamados "tapɨɨ" ("esclavos" en guaraní), los más aislados sobrevivirán en los bañados del Parapiti; son los *tapuya* o *tapiete* que encontrarían los etnógrafos del siglo XIX.[8] En varias ocasiones buscan la alianza de los españoles, solicitando misioneros o aceptando ser reagrupados en "presidios" durante tentativas de instalación pionera en la Cordillera. Después del intento de Ruy Díaz de Guzmán, su sobrino estima que de los 80.000 "naturales chané" censados hacia 1560 quedan, 60 años después, unos 15.000. Pero un gran número se ha integrado en el borde del piedemonte a los grupos locales chiriguano, cuyos jefes son, algunas veces, de origen chané.[9]

Más hacia el norte, los chiriguano han impuesto una alianza que les favorece a las pequeñas etnias del piedemonte como los tamacoci, los xore y los yurakaré: deben entregar niños, loros, presas de cacería, arcos y flechas o la materia prima para fabricarlos (madera de palmera chonta, plumas de aves) y deben ayudar contra los españoles. Apenas estas etnias logran deshacerse de semejante tutela, esas etnias no dudan en volverse en contra de los chiriguano: por ejemplo, en 1584-1585, aprovechando de unas exitosas represalias coloniales, los yurakaré mataron a los sobrevivientes de uno de los grupos situados más al norte en la "provincia de Ciriti".[10] Las fundaciones pioneras de San Lorenzo (1590) y Vallegrande (1615), expulsando a los chiriguano del noroeste, contribuyen a romper esas relaciones tributarias.

Sin embargo, la acción más notable en toda esta periferia, enorme medialuna entre el Guapay y los pantanos del Parapiti (bañados del Izozog), consiste en las

---

8 *El término guaraní tapɨɨ fue aplicado por los chiriguano a diversas etnias. "Tapiete" es un superlativo de tapɨɨ: "muy tapɨɨ, verdadero tapɨɨ". La etnia así llamada hoy, probablemente descendiente de mataco (wichí) guaranizados, no debe ser confundida con los tapɨɨ de los bañados del Parapiti que son chané guaranizados (N.d.E.).*

9 Ver Díaz de Guzmán (1974 [1612] y 1979 [1617]) y su sobrino Riquelme de Guzmán ("Relación…", Lima, 2.X. 1623; BU Sevilla, col. Marqués del Risco, varios 330/122: 48-54). Sobre los chané, ver Sanabria, 1949 y Susnik, 1968, 1975 y 1978.

10 Ver los relatos del antiguo cautivo Blas (1585) y del gobernador de Santa Cruz (1584-1585) en AGI Pat. 135, publicados por Mujía, 1914: t. 2, pp. 410, 417, 427, 659, 678 y 684.

cacerías de esclavos que multiplicaron los chiriguano durante el último tercio del siglo XVI y el primero del siglo XVII. Esas expediciones esclavistas eran muy mortíferas –"para coger vivo a uno, tienen que matar a muchos"– y se intensifican a medida que los chiriguano se arraigan en la Cordillera y que crece la demanda colonial. En efecto, ya a partir de 1560-1570, las autoridades de Charcas y de Santa Cruz denuncian la complicidad de los colonos fronterizos, quiénes no sólo "rescatan" esclavos a los chiriguano a cambio de objetos de metal, sino que también les dan armas (pólvora) para aumentar sus capturas. Los "esclavos" son destinados a las estancias de los valles fronterizos de Charcas (Tomina, Vallegrande) y a las haciendas de los valles de Chuquisaca, Mizque y Cochabamba, que desarrollándose mientras se expande el mercado minero de Potosí necesitan cada vez más brazos suplementarios, el problema haciéndose más agudo con las epidemias de fines del siglo XVI.[11]

En las encuestas oficiales, algunos cautivos que han vivido en la Cordillera explican cómo se organizan esas expediciones esclavistas; a menudo son los jóvenes quienes toman la iniciativa y salen solos o acompañados, con los lazos preparados, con al esperanza de capturar un máximo de indios para ofrecerlos a sus futuros suegros o aumentar su prestigio de guerreros afortunados. Las convocatorias reúnen a veces a varios grupos locales, incluso una "provincia" entera. Los objetivos eran principalmente las poblaciones del noroeste entre la Cordillera y el país de los chiquito.[12]

Los cronistas han responsabilizado a las incursiones chiriguano del despoblamiento de esta región. Pero los jesuitas, más objetivos, reconocen:

> Han venido dos pestilencias en aquella gobernación, que de toda la gente de paz llevó de tres partes las dos [...] Sin esto ha habido algunos años de grande hambre y esterilidad y falta de agua para beber [...] y así, con pestilencias y hambres se han consumido mucha gente. Cuando entraron los españoles [= 1561] en aquella gobernación, empadronaron más de treinta mil indios, cuando nosotros entramos (= 1587) había como diez o doce mil, y ahora creo no llegan a cuatro mil indios, los conquistados digo y de paz (Carta del padre Diego Martínez, 3.III. 1601, en *Crónica anónima*, 1944 [c. 1600]: 501-502).

Sabemos que hubo una hambruna por los años 1560 y una epidemia de viruela y de sarampión hacia 1590, afectando en ambos casos tanto a los Andes como a los valles y llanuras orientales. En estas últimas regiones debemos señalar también una epidemia de bronquitis ("catarro") en 1604 y otra de sarampión y de gripe en

---

11 Ver las numerosas denuncias hechas por las autoridades cruceñas del siglo XVI (en Jiménez de la Espada, 1965: t. 1) y del siglo XVII; por los jesuitas (en Egaña, 1954: t. VI); y por los funcionarios de la Audiencia de Charcas (AGI Charcas 16).

12 Los chiquito eran también llamados tobasicosi; los chiriguano los llamaban tapuymiri, "esclavos de la pequeña casa". Este nombre se les quedó, traducido y abreviado en "chiquito".

1621.[13] Confrontando los datos estadísticos de los jesuitas con otros testimonios, obtenemos una evolución aproximativa. No podemos olvidar que entre los años 1520 y 1560, cuando desembarcaron los ibéricos en las costas de Brasil y de Pacífico, las epidemias se propagaron al interior del continente y contribuyeron, en proporciones imposibles de calcular, a la extinción y a la desorganización de los grupos:

1560: Número estimado de 60.000, 40.000 ó 30.000 indios entra la Cordillera y Santa-Cruz de la Sierra (la mayoría atribuidos en encomienda);
1587: 8.000 a 10.000 o 12.000;
1600: 3.000 a 4.000;
1613: "no son mil doscientos";
1635: "apenas llegan a quinientos";
1678: "la población indígena no llega a la cifra de doscientos".[14]

Igualmente significativo resulta el reconocimiento por parte de las autoridades cruceñas que sus propios colonos venden sus indios "a los españoles del Perú" e incitan a los chiriguano a realizar más asaltos para poder comprarles sus prisioneros ("sacar piezas"). Según un informe de 1623, los chiriguano venderían así anualmente más de 2.000 "esclavos" a los traficantes fronterizos.[15] Frente a la caída vertiginosa de los efectivos indígenas sometidos ("de paz"), sólo quedaba reclutar a la fuerza nuevos brazos entre las etnias independientes –a eso se dedican regularmente los colonos cruceños mediante correrías y los chiriguano en particular para los colonos de Tomina–. De hecho, los chiriguano, al igual que los munduruku del Tapajos medio durante el siglo XIX, sirven de cazadores de esclavos para las haciendas de los valles de Charcas, actuando de alguna manera como intermediarios, incluso mercenarios.

---

13 Sobre la "esterilidad y falta de comida" en el Charcas meridional en 1560, ver la declaración de D. de Pantoja (en la Visita de la Audiencia del Lic. Castro, 1576, AGI EC 862: 89) y sus efectos en la Cordillera chiriguano (anécdota del misionero carmelita relatada por Lizárraga, 1968 [1603-1609]: 145); sobre "la peste de viruelas y sarampión" de 1589-1591, ver la carta de Diego Martínez en la *Crónica anónima* (1944 [c. 1600]) y la *Carta Anua* de 1604 (APT leg. 113); la epidemia de 1621 habría hecho estragos en el oriente cruceño (carta del gobernador, 26.I. 1621, AGI Charcas 27 y *Carta Anua* de 1621, Biblioteca de la Real Academia, Madrid, Jesuitas 87, doc. 90). [*la referencia de la visita del lic. Castro en AGI EC parece inexacta: este fondo registra en efecto muchos informes de visitas, pero el número indicado por Saignes corresponde a visitas del siglo XVII. Agradecemos a Tristan Platt por la verificación hecha en el AGI. NdE.*].

14 Las referencias demográficas se encuentran en las cartas jesuíticas citadas en las notas anteriores y en los informes de los gobernadores del siglo XVI (Jiménez de la Espada, 1965: t. 1) y del siglo XVII (AGI Charcas 50 y 11 para las tres últimas referencias).

15 Riquelme de Guzmán, "Relación…", Lima, 2.X. 1623 (BU Sevilla, col. Marqués del Risco, varios 320/122: 48-54).

La etnohistoria colonial de esta franja meridional andina se presenta bajo un nuevo aspecto. El papel fundamental de los chiriguano como proveedores de indios de las llanuras en beneficio de los valles andinos modifica el sentido de las relaciones entre el mundo andino y el de las tierras bajas. Recordemos que los pueblos orientales atacaban periódicamente a los grupos serranos con el fin de procurarse objetos de metal y que luego la anexión inca permitió a estos últimos fortificar el piedemonte oriental e incluso establecer un control sobre los grupos arawak vecinos. Entonces, la invasión guaraní determinó un retroceso del control andino sobre sus bordes orientales. Luego, a fines del siglo XVI y durante una gran parte del siglo XVII, el mundo andino opera por intermedio de los chiriguano una fuerte sangría sobre las etnias de las llanuras, ya que saca parte de su potencial demográfico para utilizarlo en los centros de producción agrícola de Charcas. La intervención de los jesuitas a fines del siglo XVII pondrá parcialmente fin a esos tráficos, contribuyendo a disociar otra vez la historia de esos distintos conjuntos humanos (ver mapa 2).

Las alianzas chiriguano con el mundo andino

El tercer impacto que provocó la presencia chiriguano sobre el piedemonte suroriental es más sorprendente: consiste en las tentativas de alianza con algunos grupos fronterizos inmediatos o más lejanos, pero siempre en los Andes orientales. Hemos analizado ya el proyecto complejo de sublevación común arreglado por los chiriguano del Guapay con los chui de Mizque y los yuracare en los años 1580, proyecto aplazado después de vacilaciones y luego abortado por la represión cruceña.[16]

Desgraciadamente, las demás tentativas no son tan bien documentadas y sólo las conocemos a través de los rumores transmitidos por las autoridades españolas: debemos notar en ellas cierta exageración debida tanto al miedo como a la voluntad de alertar el virrey para conseguir su apoyo jurídico y una ayuda material.

Las informaciones más alarmantes conciernen el año 1566, dos años después de la masacre por los chiriguano de los pioneros de dos asentamientos y cuando la insurrección del *taqui ongoy* sacude los Andes centrales y amenaza la colonización española en Perú. Los auditores de la Audiencia de Charcas comentan en esos términos, al gobernador Castro en Lima, la sublevación de los diaguita de Tucumán bajo la dirección de don Juan Calchaqui:

> Los indios se han vuelto muy hábiles y matan a muchos españoles, uniéndose con los chiriguanos y los omaguaca, los apatama, los casavindo y con una parcialidad de chichas […] y se difundió la noticia de que el Inca estaba confederándose con Calchaqui y con

16 *Este proyecto de sublevación está mencionado en el tomo 1, tercera parte, cap. IX de* Al este de los Andes, *que no reproducimos aquí (N.d.E.).*

Mapa 2
El sureste andino bajo la presión chiriguano
(Corresponde al mapa 15 de *Al este de los Andes* y al mapa 2 de *Ava y Karai*)

los chiriguanos” (carta del 30.X. 1564, AGI Charcas 216 nº 28: 1v; ver también la del 10.VI. 1556 publicada en Maurtua, 1906: t. 2, p. 83).

¿Qué ocurre exactamente?

No se señala ninguna operación militar de rutina en el terreno y tal alianza entre los chiriguano y el Estado neo-inca de Vilcabamba o con los chicha puede parecer extraña, ya que reuniría a antiguos adversarios muy ensañados. Pero el ejemplo más tardío de los chui, que reunió a antiguos beligerantes fronterizos, muestra retrospectivamente que tal coalición no es imposible. Tal vez se limitó

a meros contactos. Probablemente no conoceremos nunca su amplitud exacta. En cuanto a las relaciones con las etnias meridionales, son más plausibles: la región entre los chicha y el Tucumán quedó poco segura durante la segunda mitad del siglo XVI, constituyendo incluso una especie de "frontera de guerra interna", y la ruta entre Potosí, Tarija y Salta era muchas veces cortada. Con toda verosimilitud, emisarios chiriguano han podido circular aprovechando la complicidad de grupos insumisos e incitarles a la guerra abierta.[17]

Otras alianzas concernían casos más restringidos. Por ejemplo, los lacaja, grupo de origen desconocido –probablemente antiguos *mitmaqkuna* fronterizos que se volvieron vagabundos después del desmoronamiento del aparato estatal– viven de rapiñas en la región de Pilcomayo. En 1583, durante una encuesta que siguió una incursión chiriguana en una estancia charka de la misma región, un cacique visisa (ayllu miembro de los qara qara) denunció a los lacaja como "espías de los chiriguano", a quienes comunicarían datos sobre los objetivos que atacar.[18] Un corregidor afirma haber pacificado a los lacaja, pero uno de sus sucesores dice que "muchos lacaja, churumata y otros fronterizos se habían huido y sublevado [...] y que los alcanzó en el río grande cerca de los chiriguano y pacificó la región de esos indios cimarrones".[19]

Finalmente, debemos señalar el caso de individuos que abandonan las aldeas andinas para pasar al bando chiriguano. Lizárraga cuenta que Baltasarillo, *yanacona* chicha del mayordomo de las haciendas de Pizarro, se convirtió en líder de guerra entre los chiriguano, a quienes conducía contra los de "su propia nación". Más tarde formó parte de la embajada chiriguano que fue a encontrarse con Toledo en La Plata, en 1574. Otro, llamado Maldonillo, "indio ladino", manejaba el arcabuz y enseñaba su manejo a los guerreros de Yarapo en el norte. Falta información para apreciar las motivaciones individuales y las condiciones de acogida en la Cordillera y para entender cómo los fugitivos andinos han podido superar su miedo frente a los recién llegados, "crueles enemigos del género humano".[20]

Todas esas tentativas y esos pasos individuales no alcanzaron a cambiar el curso de la historia colonial, pero la preservación de la independencia chiriguano ofrecía la perspectiva de una alternativa.[21]

---

17 El análisis de los contactos entre esos grupos insumisos queda por hacerse: la actitud de Viltipoco, cacique omaguaca, necesita muchos esclarecimientos.

18 AGI Pat. 235 r. 9, publicado por Mujía, 1914: t. 2, p. 537.

19 Probanza del capitán D. Quintela S., 1604, AGI Charcas 83.

20 Lizárraga (1968 [1603-1609]: 143); Blas (1585) en Mujía, 1914: t. 2, p. 679. Sobre estos aspectos, ver Saignes, 1982 [*reproducido en la tercera parte del presente volumen. N.d.E.*].

21 *No incluimos aquí el acápite final de este capítulo de* Al este de los Andes, *titulado "Retroceso andino y demanda del piedemonte". Recapitula los datos expuestos, pero alude también a la historia de otras regiones como Apolo, cuyo estudio no publicamos en el presente volumen dedicado a los chiriguano (N.d.E.).*

La guerra contra el Estado

Entusiasta alumno de Pierre Clastres, Thierry Saignes pensó encontrar en los chiriguano el ejemplo perfecto de una sociedad no *sin* Estado, sino *contra* el Estado. En esta perspectiva, la negación, mediante incesantes luchas internas, de toda división social entre dueños y esclavos, o jefes y súbditos, sería una clave esencial para la lectura de la historia chiriguano. Es, en todo caso, una clave esencial para la comprensión de la obra de Thierry Saignes, que dedicó un número impresionante de artículos al tema. Hemos seleccionado para esta compilación cuatro artículos: el primero es la última versión de un análisis publicado por primera vez en 1982, reeditado, con muy pocos cambios, en varias oportunidades (1985[a], 1985[b], 1985[c] en particular), y que retoma a su vez argumentos presentados en su tesis de doctorado (1974). Los dos siguientes desarrollan casos específicos: el del jefe Cumbay del Ingre y el de las relaciones entre jefes y chamanes. Finalmente, hemos escogido el cuarto texto de esta selección porque, desarrollando el mismo análisis central, tiene el interés de retomar tanto los análisis generales como los casos particulares y unirlos a otros temas como la frontera, el mestizaje y la reducción misionera, que constituyen los diferentes capítulos del presente volumen.

Guerra e identidad*
(1990)

Nota preliminar de la editora: *el argumento de este texto fue objeto de diversas publicaciones de Thierry Saignes y constituye el punto central de su análisis de la historia chiriguano. Esta versión es la última que publicó; retoma a veces literalmente gran parte de otros dos artículos anteriores publicados en Francia: "Guerres indiennes dans l'Amérique pionnière…" (1982; de aquí en adelante GI) y "La guerre contre l'histoire" (1985; de aquí en adelante: GH). Cuando el presente texto difiere de esos dos artículos, lo indicamos en nota.*

Poco conocidas son las guerras que intranquilizaron los confines orientales de los Andes y permitieron a sus promotores jívaro, campa, chuncho o chiriguano, entre otros, mantener su independencia durante cuatro siglos, fenómeno excepcional en la historia de la colonización occidental. Para explicar su lucha exitosa, en la época colonial sobretodo, se recurrió a argumentos geográficos (hábitat montuoso, poco asequible), sociodemográficos (grupos de tamaño reducido y dispersos) o técnicos (movilidad y nomadismo, tácticas de guerrilla). Notemos, sin embargo, que los chiriguano conformaban densas aldeas de unos centenares hasta unos millares de habitantes, arraigadas en territorios estables, capaces de producir enormes excedentes agrícolas. La explicación por el bajo grado de las fuerzas productivas no es pertinente aquí.

Si buscamos la clave de la resistencia indígena mirando su cohesión política, el asombro surge de inmediato: todas las comunidades que componían estos

---

* *Corresponde al primer capítulo de* Ava y Karai. Ensayos sobre la frontera chiriguano (siglos XVI-XX), *La Paz: HISBOL, 1990, pp. 21-53. El título retoma el de un artículo publicado en 1985 (ver la* Bibliografía chiriguano *de Thierry Saignes al inicio de este volumen). Publicamos este texto con la gentil autorización de HISBOL, corrigiendo solamente algunos errores gramaticales (N.d.E.).*

conjuntos étnicos no han dejado de mantener rivalidades y peleas internas, unas con otras, continuamente. Es decir, durante tres o cuatro siglos, el tiempo del cerco luego de la invasión pionera, los "indios bravos, infieles o de guerra", según la apelación de la época, se vieron envueltos en guerras civiles, encarnizadas y repetidas, en las cuales no vacilaron en llamar en su ayuda a los propios españoles, su "enemigo principal", ni en acompañarlos en expediciones de castigo contra sus hermanos étnicos. En los estudios se evocaron tales disensiones bélicas, pero de paso, calificándolas, en términos psicológicos, como reacciones de gente "traicionera", "inconstante", "rencorosa", de las que se aprovecharon los colonos europeos o criollos para sujetarlos. No podemos contentarnos con estas cortas explicaciones.

Considerados como uno de los pueblos más belicosos del continente, como los chichimeca, los jívaro o los araucanos, los chiriguano llevaron a su extremo la guerra intra-tribal. Dejaron estallar los conflictos civiles en un contexto de enfrentamiento casi permanente con la frontera colonial. Desde la apertura de las hostilidades con los españoles en 1564 hasta la derrota de Curuyuqui en 1892, se comportaron como si semejante amenaza de expulsión pionera no existiera. Es decir que desde el comienzo de su recorrido sociohistórico, cuando se instalaron los migrantes guaraní en las últimas estribaciones andinas, hasta su repliegue y desaparición final, no dejaron de entregarse a esta pasión suicida, a las luchas intestinas. "No tienen otras fiestas que destruirse unos a otros" constataba un misionero jesuita a fines del siglo XVI y el etnólogo Alfred Métraux después de recorrer en los años 1930 las últimas comunidades independientes, debía reconocer: "hasta hoy día, las rivalidades entre los pueblos chiriguanos han suplantado el odio que experimentan hacia su opresor común". Esta indiferencia a la urgencia histórica requiere una dilucidación.

Entonces, las vicisitudes temporales de las comunidades chiriguano nos remiten al fundamento de la cohesión social interna dentro de una sociedad "sin Estado" y a la vez dejan entrever los mecanismos de resistencia al dominio colonial, en su repudio inicial como en su fracaso final. La historia nos invita a cuestionar este enigmático desgarramiento que acompaña el nacimiento, el apogeo y el ocaso de la sociedad chiriguano.

1. El orden de la guerra[1]

Analizar la dinámica cultural remite a examinar las motivaciones que provocan el conflicto y sus efectos sobre la constitución de las unidades sociopolíticas. Para

1 *Este título es una referencia al informe de Polo de Ondegardo citado más abajo; calca el título del punto 1 de GH y retoma literalmente el texto de este último artículo (N.d.E.).*

asegurar la homogeneidad sincrónica de este análisis, nos fundamentaremos sobre un enorme conjunto de testimonios emitidos a fines del siglo XVI y a principios del XVII, cuando los grupos acaban de instalarse en lo que los textos llaman la "cordillera chiriguana" (que de aquí en adelante llamaremos Cordillera) y cuando los españoles gastan toda su energía en reducirlos. Gobernadores fronterizos, colonos, misioneros, ex cautivos, líderes o intérpretes logran hacernos escuchar hasta la propia voz de los actores chiriguano o los ecos de sus asambleas tumultuarias.

En particular, un luminoso "informe del licenciado Polo sobre el origen de los chiriguanaes" (1574, AGI Pat. 235 r. 2; editado con muchos errores por Mujía, 1914: t. 2, pp. 82-92), digno de los análisis más novedosos de hoy, nos servirá de guía para captar la lógica social. El asesor del virrey Toledo ha inscrito la guerra en el corazón del sistema chiriguano: "la orden que allá y acá tienen de vivir es la guerra y conquistar y traer a sujeción". Informes, interrogatorios o pareceres forman un extenso material documental que, sometido al cuestionamiento antropológico, permite evidenciar una triple dinámica étnica, política y religiosa.

Dinámica étnica

Ignoramos lo que provocó desde el espacio atlántico la marcha hacia el oeste de varias olas migratorias. Los sobrevivientes de este formidable éxodo tupí-guaraní, dispersos en el camino entre el alto Paraguay y la alta Amazonía y mezclados con grupos autóctonos, confesaron a los conquistadores ibéricos perseguir la "rica noticia" o buscar el "reino de Candire". Su nombre vendría de una alteración del término guaraní de *chiriones* que connota la idea de mestizaje, "hijos de ellos y de indias de otras naciones". De este vocablo procedieron los nombres de *sirionó*, famosa etnia guerrera asentada en el Mamoré, y de *chiriguanáes*, grupo que logró expulsar a las guarniciones inca del piedemonte andino.

Estos migrantes comparten la visión tupí-guaraní hacia sus contemporáneos divididos entre *ava*, los "hombres" por excelencia, y *tapuy* o *tapɨɨ*, los "esclavos", es decir los demás pueblos no tupí-guaraní, con la excepción de los españoles, poderosos invasores que llamaron *karai*, nombre de sus chamanes más prestigiosos. Es decir que el etnocentrismo, corriente en cualquiera sociedad tradicional, es particularmente virulento en el caso tupí-guaraní. Los *ava* se reproducen mediante la alianza y la guerra: con un matrimonio preferencial con las hijas de la hermana del padre, la residencia es matrilocal y se sostienen guerras con *ava* más lejanos que son a la vez semejantes (mismo idioma) y distintos (diferentes dialectos).[2] Dadas las nuevas condiciones del asentamiento andino, las prácticas sociales se modificaron.

2 Ver Mingo de la Concepción (1981 [1791]: 96) sobre los grados distintos de mestizaje interétnico.

En las laderas andinas, los chiriguano, poco numerosos al comienzo, dominaron a los chané de origen arawak, que formaban densas aldeas de agricultores y artesanos y con quienes ya se habían topado en el alto Paraguay, donde se llamaban guana. Los cautivaban para casarse con las mujeres y comer a los hombres. Guana y chané se inscriben en los grupos *ava* como parte de la totalidad social bajo el signo de la inferioridad: son desposables y comestibles. La alteridad de los guana, chané o *tapɨɨ* debe ser reducida al mínimo para reconstituir el modelo tupí-guaraní de la guerra permanente entre gente de misma lengua y modales.

Así nació un sistema interétnico heterogéneo, pero integrado, basado en una relación jerárquica entre conquistadores *ava* y autóctonos chané.[3] De paso, la etimología de *chiriguana* –como se escribía en el siglo XVI– cobraría su verdadero sentido; para los guaraní de Paraguay, los *chiriguanáes* (plural) serían sus parientes emigrados hacia el oeste y mezclados con los arawak locales, los guana. En el contexto fronterizo andino, el sometimiento de los chané correspondía a metas más amplias: ritual (ser victimados para abastecer los festines caníbales), política (adoptar a una parte de ellos, casarlos con hijas *ava* y procrear hijos "mestizos" con mujeres chané), doméstica (emplearlos en labores agrícolas y artesanales) y mercantil (vender los cautivos a los hacendados fronterizos a cambio de herramientas metálicas: un cautivo "vale" dos hachas en 1603).

La guerra aparece así como el modo privilegiado para adquirir a nuevos sujetos e incorporarlos, sea por vía del sacrificio antropófago (modo de conseguir un estatus equivalente al de un *ava*), sea por la vía de la naturalización y alianzas matrimoniales. Con el nacimiento del hijo mestizo (a fines del siglo XVI, los migrantes *ava* contaban con un millar de hombres mientras los chané alcanzan 15.000 a 20.000 hombres; ver el cuadro 2), se plantea el problema de su estatus: hereda de su madre chané la posición inferior de "esclavo" y de su padre *ava* una potencialidad por actualizar, la de guerrero chiriguano; del mismo modo, el líder debe reactualizar constantemente su rango mediante su conducta capaz y el hechicero debe dar sin cesar pruebas de su poder mágico.

---

3 *Estos párrafos sobre el mestizaje con los chané retoman argumentos desarrollados en I. Combès y T. Saignes:* Alter Ego. Naissance de l'identité chiriguano *(1991), en prensa cuando se publicó* Ava y Karai. *Los textos de GI y GH sólo los evocan de paso; asimismo, el cuadro demográfico que sigue retoma parcialmente el de* Alter Ego. *Una nota en GI sólo indica algunas estimaciones coloniales (N.d.E.).*

Cuadro 2
Número de indios de guerra en la Cordillera
(Estimaciones coloniales)[4]
RAC: Real Audiencia de Charcas

<table>
<tr><th>Año</th><th>Chiriguano de origen</th><th>“asimilados” “naturales”</th><th>Esclavos</th><th>Fuentes</th></tr>
<tr><td>1558</td><td>500</td><td></td><td></td><td>H. Díaz, juez RAC, 1582 (AGI Pat. 235 r. 7)</td></tr>
<tr><td>1567</td><td>800 a 1.000</td><td></td><td></td><td>Matienzo, oidor RAC, 1967 [1567]</td></tr>
<tr><td>1571</td><td>4.000</td><td></td><td></td><td>Relación verdadera… 1965 [1571]</td></tr>
<tr><td>1574</td><td colspan="2">3.000</td><td></td><td>Polo de Ondegardo (AGI Pat. 235, r. 2)</td></tr>
<tr><td>1582</td><td colspan="2">600
2.500</td><td></td><td>Carta de F. de Cazorla (BN Madrid ms 3044: 317v)</td></tr>
<tr><td>1582</td><td colspan="2">6.000</td><td></td><td>H. Díaz, juez RAC (AGI Pat. 235 r. 7)</td></tr>
<tr><td>1585</td><td colspan="2">2.000</td><td></td><td>Luis de Fuentes, corregidor Tarija (AGI)</td></tr>
<tr><td>1586[5]</td><td colspan="2">4.000</td><td>4.000 a 5.000</td><td>Suárez de Figueroa, gobernador Santa Cruz (1965 [1586]: 404)</td></tr>
<tr><td>1595</td><td>1.500</td><td></td><td>7.000 a 8.000</td><td>Vicente Yañez, misionero jesuita (en Annua…, 1965 [1596]: 109)</td></tr>
<tr><td>1595</td><td>3 a 4 parcialidades
10 a 12 parcialidades</td><td></td><td>20.000
30.000</td><td>Lic. Cepeda, presidente RAC (en Levillier, 1922: t. 3, p. 220)</td></tr>
<tr><td>c. 1600[6]</td><td colspan="2">4.000</td><td></td><td>Lizárraga (1968 [1603-1609]: 84).</td></tr>
<tr><td>1606</td><td>3.000</td><td></td><td></td><td>P. de Lodeña, corregidor Potosí (AGI Charcas 47)</td></tr>
<tr><td>1608</td><td>1.000</td><td></td><td>7.000 a 8.000</td><td>J. Ferrufino, corregidor Tomina (BN Madrid)</td></tr>
<tr><td>1609</td><td>540</td><td colspan="2">5.630</td><td>Relación de Diego de Contreras, procurador La Plata (ADI, papeles Montesclaros, t. 5: 8-10)</td></tr>
<tr><td>1614</td><td colspan="2">4.000</td><td></td><td>Miguel Ruiz de Bustillos, corregidor Chayanta (AGI Lima 144)</td></tr>
<tr><td>1616</td><td>1.700</td><td></td><td></td><td>Pedro Ozores de Ulloa, ex corregidor Potosí (ADI, papeles Montesclaros, t. 36)</td></tr>
<tr><td>1618</td><td>1.000 a 1.500</td><td></td><td>10.000</td><td>J. Arce de Almendría, corregidor Tomina (AGI Lima 38)</td></tr>
<tr><td>1623</td><td colspan="2">80
16.000</td><td></td><td>“Relación…” de Riquelme de Guzmán (BU Sevilla, col. Marqués de Risco, varios 320/122, doc. 12)</td></tr>
</table>

4 *En el texto original, las referencias de las fuentes sólo indican el fondo utilizado (AGI, BN Madrid, etc.). Hemos procurado indicar aquí las referencias exactas en la medida de lo posible (N.d.E.).*

5 *El cuadro original indica 1584 para esta referencia. Es evidentemente un error de Thierry Saignes: la relación de Lorenzo Suárez de Figueroa data del año 1586 (N.d.E.).*

6 *El cuadro original indica el año 1575 para esta referencia, pero el libro de Lizárraga fue escrito a inicios del siglo XVII y se refiere a la Cordillera chiriguana de esta época (N.d.E.).*

La integración se aceleraba mediante una iniciación especial que permitía al joven recluta o al hijo mestizo enrolarse en el grupo de los guerreros profesionales. Los tupí-guaraní ignoraban esta institución, a la vez clase de edad y hermandad ritual, propia de las tribus agresivas del Chaco. Por este proceso social, el chané comido se volvía un *ava* antropófago. Surge así un *ava*-chiriguano, quien representa un ideal de totalidad étnica. La guaranización del chané permite entonces forjar una identidad mestiza que integra la alteridad (lengua y creencias tupí-guaraní mezclada con la cultura material arawak).

¿Qué peso tienen estos guerreros profesionales llamados en los textos coloniales *cunumi* (*kunumi*) o "mozos" y conocidos en el siglo XIX bajo el nombre de *queremba* (*kereɨmba*), cuya definición proporciona el diccionario chiriguano-español?

> Queremba: valiente, esgrimidor, guerrero, ligero y diestro en los movimientos bélicos para evitar el golpe.– Etnografía. los chiriguanos nunca se animarían á emprender la guerra ó principiar el combate si no contaran con unos cuantos de estos héroes que pudiéramos llamar adalides del ejército [...] Son los primeros en dar la señal del combate, en asaltar, matar, cautivar e incendiar [...] y por lo tanto los primeros en sucumbir (Giannecchini, Romano y Cattunar, 1916: 183-184).

Con respecto a los demás adultos, guerreros circunstanciales, estos especialistas del combate tenían que multiplicar las proezas, cautivar a enemigos o traer sus cabezas como trofeos:

> Su principal riqueza y sus tratos internos que tienen por hacienda y gran rescate entre ellos [son] las cabezas de los que han muerto en la guerra y estas tienen en sus casas y sepulcros y son vasos preciados [...] Pelean hasta morir cuando se ven en aprieto y aun ellos mismos se matan... Tienen por averiguado que el que murió en la guerra es bienaventurado y así no le lloran y al que murió en casa hacen grandes arreitos llorando su desdicha (Polo de Ondegardo: "Relación...", 1574, AGI Pat. 235 r. 2).

La sociedad impone a sus guerreros un destino ineluctable. No podían ahorrar el prestigio ni dejar de combatir. La gloria, precio de la muerte, no se heredaba. Los trofeos acompañaban a sus dueños difuntos o se acababan de podrir en los techos de las casas. No nos extrañará que el orden fatídico de ir a la muerte lo pronunciaran las mujeres:

> Si han de ir a la guerra es por orden de sus viejas, que les traen a la memoria los agravios recibidos y los afrentan con palabras, llamándolos cobardes, borrachos, ociosos y flojos (Lizárraga, 1968 [1603-1609]: 83).

Las guerras tenían así efectos múltiples: gracias a la institución de los *kereɨmba*, aseguran la inserción de los jóvenes "mestizos" o de los "esclavos" adoptados y a la vez canalizan su violencia exacerbada fuera del grupo local; mediante una carrera desenfrenada al prestigio y a la muerte, evitan también los

riesgos de una subversión de la sociedad por estos especialistas del combate; permiten por ende mantener la autonomía de las comunidades locales con respecto a las demás. Aquí la relación de fuerza numérica cobra todo su peso: los "chiriguanáes asimilados" serían diez o quince veces más numerosos que los "chiriguanáes naturales" (o "de origen"). En la misma época, a comienzos del siglo XVI, los observadores notan una aceleración de las "salidas" armadas bajo el pretexto de conseguir más cautivos, cuyo valor de intercambio con los traficantes fronterizos había ascendido (dos mil "esclavos" serían vendidos anualmente) y por ende una multiplicación de las bajas, sobre-mortalidad masculina que inquietaba a los propios chiriguano (Diego de Contreras, 1609, ADI papeles Montesclaros, t. 5).

Semejante auge bélico se explica por la propia necesidad coyuntural de reforzar a los grupos chiriguano: debían integrar rápidamente a sus elementos recién incorporados mediante su participación en las guerras y los banquetes caníbales. Los nuevos miembros pueden interiorizar los valores esenciales de la cultura *ava*: agresividad, deber de venganza. Otro factor debe ser recalcado: el impacto de las epidemias que provocan la desaparición de las etnias llaneras (en particular del área cruceña, ver Renard-Casevitz *et al.*, 1988: 266-67). Los chiriguano no pueden abastecerse masivamente en efectivos humanos: su crecimiento numérico tendrá que ser endógeno.

En los primeros decenios del siglo XVI se observa también otro fenómeno: la decadencia de la antropofagia como práctica masiva. Podemos sospechar que refleja la nueva coyuntura demográfica, pero también fronteriza (el grupo invasor no necesita recurrir a practicas tan radicales, señas irreductibles de ferocidad, para imponerse en su nueva ambientación andina) y sociocultural (plena integración de los chané en el sistema interétnico). Comer a sus vecinos era una manera de captar identidades ajenas y de asimilarlas (reconocerles el estatus potencial de chiriguano), reforzando así el potencial energético y simbólico tribal. El abandono del canibalismo (parece que su uso quedó restringido a las cofradías guerreras) marca el éxito de la hibridación chiriguano y quizás el debilitamiento de las normas *ava*, consecuente con la doble presión de la fracción no *ava* y del repudio fronterizo (a cambio de su demanda en "piezas").[7] Deja suponer, por otra parte, que la toma de identidades puede realizarse mediante nuevas vías, como la caza de cabezas-trofeos.

De aquí en adelante, las generaciones siguientes en su dinámica mestiza tendrán un solo recurso para afirmar su identidad local y cultural: la guerra –a la vez intra-tribal, interétnica y anticolonial– que sirve de común denominador a las decenas de grupos locales asentados por toda la "Cordillera chiriguana" entre los ríos Guapay y Bermejo.

7 *Las "piezas" son los cautivos que sirven luego de esclavos, en el lenguaje colonial (N.d.E.).*

Pero, ¿cómo conciliar y mantener la cohesión étnica a través del conflicto interno permanente?

Dinámica política

Aquí la guerra tiene un doble efecto dinamizador: alienta una amplia igualdad interna y a la vez una autonomía local máxima. La Cordillera nunca constituyó un conjunto político unificado. Como cualquier sociedad "sin Estado", se encontraba dividida en numerosos pueblos, mejor dicho, grupos locales desparramados por las últimas estribaciones andinas entre Charcas al oeste y Chaco al este, los ríos Guapay al norte y Bermejo al sur (ver una descripción geográfica en Schmieder, 1926). Pero, en contraste con la atomización de las comunidades amazónicas, su organización se parece a la de los tupí-guaraní, basada en dos niveles de agrupación territorial: local (*tëta* o "pueblo") y regional (*guara* o "provincia"). En las descripciones coloniales, "pueblos" y "parcialidades" aparecen como grupos locales (estimados en número de 200), cuyo reagrupamiento formaría "provincias" o "comarcas", especies de federaciones regionales con lazos débiles e inestables.

El grupo local nacía de la reunión de algunas casas colectivas (generalmente de tres a cinco). Casa "casa" (*maloka*) albergaba a varias familias extensas (grupos de parentesco exógamos, incluyendo a parejas con parte de sus descendientes y aliados), esto es un promedio de 100 a 300 personas. Las relaciones entre estas unidades territoriales combinan, en el plano local, una exogamia entre las "casas" (se intercambian a hombres que residen donde sus suegros) y una endogamia pueblerina. Prevalecían así reglas de parentesco antagónicas: la filiación patrilineal y la residencia matrilocal obstaculizaban la cristalización de las familias extensas en linajes.

Para escapar a un servicio prematrimonial[8] a veces penoso y a la obligación de abandonar su *maloka*, dos vías se presentaban a un joven *ava*: una estrategia matrimonial y un privilegio. Al casarse con la hija de su hermana (o la hermana de su madre), se quedaba en casa y limitaba sus prestaciones a sus suegros, pero quitaba mujeres desposables a los jóvenes de la generación posterior –lo que podía crear tensiones en los grupos de tamaño pequeño–. Añadamos que este mecanismo fue perturbado por la captura masiva de mujeres llaneras, lo que ahorraba todas las obligaciones hacia los suegros. Así, durante las primeras generaciones, las *maloka* se encontraron muy diferenciadas o, mejor dicho, estratificadas según el rango social (líderes, guerreros y "esclavos"), orígenes étnicos ("chiriguano de origen", "asimilados", chané), edad y sexo, que se

8 *Estos párrafos sobre el servicio prematrimonial desarrollan lo que sólo constituía una nota en GI (N.d.E.).*

entrecruzan parcialmente, generando importantes diferencias regionales en el poblamiento de la Cordillera. La más importante opone a los densos pueblos del sector central (entre los ríos Parapiti y Pilcomayo) con los pueblos más chicos y dispersos de la periferia contigua a las tres "fronteras" coloniales de Santa Cruz, Tomina y Tarija: el virrey Toledo, en el diario de su expedición de 1574, describe los "pueblos" de Cuevo, pilar de la resistencia, compuesto de 14 *maloka*, y de Tucurube, con solamente tres, al sur (AGI Pat. 235 r. 4).

La otra solución para escapar a la matrilocalidad era un privilegio reservado a los líderes y sus hijos. Por el hecho de venir a vivir a sus casas, las mujeres traían la alianza de cuñados y suegros. Los hijos nacidos de estas uniones eran promesas de yernos y nietos. Los líderes de *maloka* y de *tëta* lograban así encabezar casas guerreras imponentes. Los textos evocan sus "soldados proporcionados por los hijos, yernos y nietos que componían sus familias" (*Carta Anua* de 1607, APT). A través de las uniones matrimoniales entabladas por sus líderes con los pueblos cercanos –generalmente con familias de otros líderes principales, orientándose así hacia una endogamia de casta– los grupos locales podían ampliar su esfera de alianza. Pero ya son relaciones inestables en las que se mezclan rivalidades, envidias y odios. La polarización de las actividades comunitarias "en hurtar, matar y andar en la guerra [...] y cuando dejan de hacer estos males, el vicio que tienen así mismo es beber y emborracharse" (G. Mosquera, 1582, AGI Pat. 235 r. 7) multiplica las ocasiones de disputas y riñas. Toca a la habilidad de los líderes evitar las tensiones internas y atraer a grupos vecinos en sus redes de aliados, capacidad que determina el tamaño de las unidades sociopolíticas locales y regionales. Pues, al primer desacuerdo, varias familias podían irse para formar otro pueblo apartado. Estos procesos de fusión/fisión regulaban las tensiones internas y las presiones externas. En circunstancias adversas, hambrunas, epidemias o represalias españolas, por ejemplo, la consigna era la dispersión; en tiempos de paz y de prosperidad, las familias volvían a formar pueblos mayores. En todo caso, cada grupo local tenía un territorio fijo: casas y sembradíos se mudaban periódicamente sobre un radio corto.

Por otra parte, cada grupo formaba una entidad igualitaria e integrada: no había división social basada en torno al mando. En cambio, una jerarquía de rango y una especialización en ciertas actividades reposaban sobre distinciones étnicas (*ava* versus chané), sexo, edad y posición en el rango genealógico. Un principio fundamental regía el universo social: la independencia de cada uno (excepto, claro, los "esclavos") en cualquier nivel de segmentación territorial. Los testimonios abundan en este punto y no permiten discusión:

> No hay entre ellos superior porque el curaca sólo es para la guerra, que en ella dicen que obedecen con gran puntualidad (padre Vicente Yánez, 1595, en *Annua*..., 1965 [1596]: 106);
> Cada indio chiriguana es rey porque ninguno reconoce a otro superioridad (padre Diego Martínez, 1601, en Egaña, 1981: t. 7, p. 311);

> Es cada uno en su casa absoluto señor, sin respetar a nadie, ni tienen capitán general a quien acudir (Diego de Contreras, 1609, ADI papeles Montesclaros, t. 5);
> No tienen rey ni cabeza conocida, hay caciques por parcialidades a los cuales obedecen poco fuera de la guerra" (Miguel Ruiz del Bustillo, 1614, AGI Lima 144);
> No tienen cabeza entre sí sino que están repartidos por ayllus y caciques y el que más compañeros tiene y valor de personas se hace respetar aunque no obedecer (Pedro Ozores de Ulloa, 1616, ADI papeles Montesclaros, t. 36).

Misioneros y responsables militares de la frontera concuerdan en recalcar un rasgo esencial de la organización política: jefes sin poder coercitivo. El líder chiriguano ("cacique" o "capitán" en los textos españoles, *tuvicha* o *mburuvicha*, "grande" en guaraní) tiene que plegarse a los deseos de su grupo y reflejar sus decisiones. A sus privilegios (cargo hereditario, exención de la matrilocalidad y del servicio prematrimonial, poliginia) responden obligaciones. Como cualquier líder amerindio de las llanuras, desde Alaska hasta Tierra del Fuego, debe hacer muestra de moderación, generosidad y elocuencia. El buen líder es aquel que evita las disensiones o resuelve las tensiones que pueden quebrantar la unidad grupal. Si dispone de mujeres, es para preparar más chicha y convidar a más gente durante las fiestas y reuniones:

> La vida y costumbres de los chiriguanaes es comer y beber y emborracharse en sus tierras e ir a la guerra (A. Hernández, 1582, AGI Pat. 235 r. 7: 61).

Fiestas y guerras ritman las relaciones intergrupales, pues se generan mutuamente. En la misma encuesta ordenada por la Audiencia de Charcas, el guaraní Agustín Yavaro acaba de pasar cinco años de cautiverio entre ellos y ofrece un testimonio excepcional:

> Preguntado si entre los dichos chiriguanaes unos con otros si tienen guerras y diferencias y por qué causa dijo que cuando están borrachos y vienen los unos a beber y holgarse a casa de los otros después de borrachos riñen y se flechean y matan unos a otros por cosas de mujeres y tratos que entre ellos tienen (AGI Pat. 235 r. 7: 49).

Resalta aquí la complementariedad antinómica del ciclo festivo y belicoso que mueve la sociedad y la amenaza con una perpetua disgregación. Esta escalada de la violencia que estalla al menor pretexto (disputas sobre repartos de botín o de cautivas, rencores, desafíos, sospechas de hechicería) fue atribuida por los contemporáneos a un rasgo de carácter, a una inclinación "natural" a la agresividad: "son altivos, soberbios, crueles y codiciosos, inclinados a sediciones, guerras y contiendas y así las tienen siempre civiles entre sí" (Riquelme de Guzmán, Lima, 1623, BU Sevilla, varios 330/122: 53). Además los motivos de discordia no desaparecen con sus autores; se les recuerda sin falta a sus descendientes:

> Es gente vengativa y no olvidan jamás agravio o injuria que les hagan, y si no pueden vengar, dicen cuando mueren, que es la causa el agravio que recibieron aunque sea a cabo de muchos años de la injuria muy pequeña, y encargan la satisfacción a sus hijos y parientes (Suárez de Figueroa, 1965 [1586]: 405).

No hay muerte "natural" en el mundo arcaico. Después de los lamentos funerarios, "uno que es los más principales de ellos les predica y encomienda la venganza de los agravios y nunca perdonar" (*Relación anónima*…, sin fecha, BN Madrid ms 3044: 301). Tanta obstinación en el rencor no remite a una simple motivación sicológica. Primero, muestra una verdadera estrategia de la susceptibilidad, que otorga a la más leve afrenta una estricta obligación de reparación. Segundo, el deber de reparación constituye el acto social fundamental que asegura a la vez la división y la articulación entre las comunidades territoriales. Esto, un hombre perspicaz ya lo había puesto claramente en evidencia. El licenciado Polo, en su informe tan agudo y moderno, emplea la feliz fórmula de "orden de la guerra" y luego explicita el mecanismo que la genera:

> *Tienen por religión la venganza que llaman trueque*; hasta haberla hecho, no reposan ni se trata ni habla en otra cosa ni hacen paz ni creen en ella que se ha de guardar hasta ser concluida sobre la cual tienen gran cuenta… (1574, AGI Pat. 235 r. 2; subrayado mío).[9]

Al emplear el término de "religión", Polo acierta en caracterizar la dinámica que asegura la cohesión del conjunto tribal mediante el enfrentamiento de sus partes: reciprocidad negativa, la venganza compromete la red de los parientes y aliados de una misma generación y sus descendientes. Genera una dinámica en las relaciones entre "deudos y allegados", los unos siendo siempre endeudados con la reparación de una ofensa o afrenta. Este frente a frente desequilibrado permite reafirmar el lazo constitutivo (de ahí su carácter religioso) de la sociedad. Pero, fundado en ajustes de cuentas rara vez liquidados entre grupos locales y regionales, se opone también a su fusión en el seno de un conjunto político unificado.

Este dispositivo vindicatorio pone en juego las relaciones de proximidad/distancia: los festines intra-aldeanos pueden acabar en riñas, duelos y pugilatos, pero se logra evitar daños irreparables; más allá del círculo local, las relaciones fluctúan entre recelos, conflictos abiertos o cooperación forzada. *Tepi*, "retribución, venganza" en guaraní (Ruiz de Montoya, 1876 [1640]); "paga, precio" en chiriguano, que da en forma verbal "rescatar, vengarse" (Santiago de León, 1791, AFT MS11).[10] La semántica guaraní revela la continuidad entre estas dos conductas

9 *Esta cita de Polo de Ondegardo era el título del punto 2 de GH. El texto que sigue es traducción literal de GI (N.d.E.).*

10 *El diccionario de Pedro Santiago de León fue editado en 1998 por el padre Iván Nasini y Elio Ortiz García (Tarija/Camiri: Centro Eclesial de Documentación/Teko Guaraní), bajo el título* Diccionario guaraní-castellano y castellano-guaraní *(N.d.E.).*

sociales: devolver algo en retribución (el contra-don) y ejecutar la reparación de un disturbio, en ambos casos restablecer un equilibrio. El hecho que los chiriguano del siglo XVI hayan usado este vocablo de "ajustar cuentas" para traducir el concepto español de "trueque" revela el fundamento conflictivo del lazo social. Confirma el análisis de P. Clastres (1974): no es el intercambio que instituye la sociedad, sino la guerra. La guerra obliga pues a entablar alianzas con grupos vecinos, y para asentarlas obliga a iniciar asimismo un ciclo de dones y contra-dones. El asalto común contra Ruy Díaz de Guzmán entre 1617 y 1621 evidencia bien este encadenamiento entre conflicto, alianzas e intercambios (ver más adelante).

En un sistema social donde las relaciones entre individuos y entre grupos se basan en un mismo y radical principio de independencia, con la ausencia consecuente de un poder superior o de una instancia mediadora, el deber justiciero induce una tensión entre la libre iniciativa de cada uno y las obligaciones de la cooperación. A través del antagonismo, la comunidad se mantiene como un "nosotros" uno e independiente frente a los "otros" que se reparten entre los "amigos" y los "enemigos" (más allá están los *tapɨɨ* y los *karai*), estatus muy inestables que pueden permutar a la más leve ocasión. La venganza induce la fragmentación y dispersión de los grupos locales a la vez que los pone en relación y refuerza su cohesión interna.

La belicosidad *ava* presenta por ende una doble dinámica: centrípeta en cuanto alienta la solidaridad de los grupos locales y regionales, centrífuga en cuanto acrecienta la libre iniciativa y la escisión de las unidades menores. Crea también un doble obstáculo: no permite a las unidades locales fusionarse en el seno de las federaciones regionales y tampoco a estas últimas confederarse para suscitar una entidad unificada, estable y extensiva al conjunto de los grupos locales de la Cordillera. En un conflicto mayor, como el multisecular que opone a las comunidades chiriguano con la franja pionera, ¿cómo superar esta grave limitación?

Dinámica religiosa[11]

La tradición tupí-guaraní ofrecía, sin embargo, una solución para forzar a los grupos locales a renunciar a sus recelos y sospecha, y entregarse bajo un mando único: el recurso profético. Recurso dramático pues quebrantaba los fundamentos mismos de la sociedad. Era una vía específica de esta cultura, pues las demás culturas amazónicas no compartían esta inquietud apocalíptica ¿En qué consistía y con qué consecuencias?

> Es toda esta nación [guaraní][12] muy inclinada a religión, verdadera o falsa, y si los cristianos los hubieran dado buen ejemplo y diversos hechiceros no los hubieran

11 *Este acápite no se encuentra ni en GI ni en GH (N.d.E.).*

12 *El padre Barzana se refiere a los guaraní de Paraguay (N.d.E.).*

> engañado, no sólo fueran cristianos sino devotos cristianos […] Y esta propensión suya a obedecer a título de religión, ha causado que no sólo muchos indios infieles se hayan fingido entre ellos hijos de Dios y maestros, pero indios criados entre españoles se han huido entre los de guerra, y unos llamándose papas, otros llamándose Jesucristo […] y hasta hoy los que sirven y los que no sirven tienen sembrados mil agüeros y supersticiones y ritos de estos maestros, cuya principal doctrina es enseñarlos y que bailen de día y de noche (Barzana, 1965 [1594]: 85).

Podemos sospechar que fue un movimiento de este tipo que perturbó las regiones atlánticas y animó a unos grupos a lanzarse hacia el oeste para encontrar la salvación. Ignoramos en qué consistía la amenaza, si era de naturaleza biológica o social. Creo acertada la sugerencia de los Clastres en discernir en Paraguay del siglo XVI graves tensiones internas concretizadas en guerras expansivas y en la aparición de líderes poderosos y rivales, los unos civiles ("reyezuelos") quienes asientan formas inéditas de mando, y los otros religiosos (profetas) quienes, contra esta tendencia, preconizan el abandono de los primeros para reagruparse bajo su propio mando.

Como cualquier sociedad tradicional, los tupí-guaraní tenían sus especialistas de lo invisible, los chamanes llamados en los textos españoles "brujos" o "hechiceros". Podían ser "buenos" o maléficos, algunos especializados en llamar la lluvia o interpretar los sueños, otros en curar, etc. Una última categoría aparecía en circunstancias excepcionales: eran los *karai* que "sabían" la fecha del "fin del mundo" y el camino para escapar de la destrucción. Es probable que unos de ellos hayan encabezado las migraciones hacia el oeste y la alta Amazonía, que dieron nacimiento en su curso a grupos mestizos y en particular a los chiriguano. Interrogados a mediados del siglo XVI por los españoles, quienes los encontraron perdidos y dispersos entre el alto Paraguay y el Mamoré, afirmaron andar "en demanda de el Candire, que es el señor del metal verdadero y de todas las cosas buenas" (Chávez y Salazar, 1965 [1559]: 95)[13] que parece ser una variante andina o mojeña de la "tierra sin mal". Pero no podemos confundir esta última con un "suelo virgen" o "la tierra buena, fácil para ser cultivada, productiva" (Melià, 1986: 107; 1988: 23). Este reduccionismo ecológico-agrícola niega la dimensión religiosa, la búsqueda de una tierra de inmortalidad (como lo sugiere la etimología de Kandire: "huesos frescos", según Cadogan (citado por H. Clastres, 1975: 109) que se puede alcanzar sin pasar por la prueba de la muerte, mediante ayunos,

---

13 *Cabe señalar que el informante de Chávez y Salazar no era guaraní sino un jefe xaray de la región del Pantanal; aludía ahí a una expedición llevada a cabo por su padre y algunos grupos guaraní-hablantes en busca de un jefe llamado Candire hacia el oeste. Thierry Saignes cita la versión del informe de Chávez y Salazar que fue incluida en la* Annua *jesuita de 1596; otra versión ligeramente de este informe fue transcrita por Catherine Julien:* Desde el Oriente. Documentos para la historia del oriente boliviano y Santa Cruz la Vieja (1542-1597), *en preparación, doc. 11 (N.d.E.).*

bailes y cantos. Debemos imaginar que eran los chamanes o *karai* quienes llevaban estas tropas ansiosas de superar una condición humana tan imperfecta y gozar de la abundancia e inmortalidad prometidas.

A la palabra imperativa, amenazadora, de los profetas (predicción apocalíptica, intimidaciones a los escépticos) se opone el discurso cotidiano, prosaico, insignificante de los líderes civiles. A pesar de su gran prestigio, de su "soberbia", verdadero teatro de la jerarquía, estos líderes no pueden más que reiterar sin cesar las reglas de la convivencia armoniosa entre aldeanos. A veces recuerdan las "bellas palabras" de los tiempos míticos o, luego incluso los relatos bíblicos, como un viejo líder itatín[14] quien hacia 1600 "predicaba a los otros a su modo, esto es, dos o tres horas después de anochecido o media antes de amanecer, cuando todos están quietos en sus hamacas" (padre Samaniego en *Crónica anónima*, 1944 [c. 1600]: 481). Para decisiones mayores, como emprender una expedición de guerra, el líder tenía que consultar los chamanes y surgen aquí las divergencias reveladoras de una rivalidad nunca acabada entre ambas figuras. Por ejemplo, en vísperas de un ataque sorpresivo a Santa Cruz, la noche del Sábado Santo de 1596, al "hechicero […] se le apareció Dios y dijo que ellos volverían vencidos, aunque sin daño. Con esto muchos rehusaban el venir contra la ciudad, aunque un cacique les puso ánimo a proseguir en su intento, sin hacer caso de lo que el hechicero decía" (padre Samaniego, Carta Anua de 1596, en Egaña, 1954: t. 6, p. 426). El mismo misionero nos informa cómo los chiriguano "se hicieron muy ceremoniáticos y monas en imitar a los cristianos" e "hicieron ellos un papa y cardenales y bendecían cuentas" (*Ibíd.*: 425) e ignoramos quiénes (¿líderes o chamanes?) ocupaban estos nuevos cargos. Otro caso significativo, y más ambiguo por su figura, es el de Candio, líder de un grupo del noroeste. Frente a dos líderes partidarios de la paz con los vecinos de Tomina, hace matar a dos *yanacona* recién cautivados, los reparte "en cuartos y se los comieron" y les avisa:

> …que no tenía miedo a los españoles ni de la vieja [*sic*] que los manda a ellos y que también son hombres como ellos y que quieren venir a dar asalto a esta villa nuevamente poblada [La Laguna] y que ellos se han de vestir [sus] vestidos y han de ser españoles (1.XII. 1583, en Mujía, 1914: t. 2, p. 508).

Estos acentos proféticos (inversión de la condición entre blancos e indios) revelan la tensión que anima el discurso de Candio. Lo más sorprendente es su conflicto ulterior con los chamanes, quienes interrogados le contestan que los "cristianos no han recibido mucho daño". "Indignado", Candio mata de un macanazo a la más virulenta de los "adivinos", "una vieja" y recuerda el éxito

---

14 *Los itatines eran un grupo guaraní-hablante de la región de Itatín sobre el río Paraguay. Migraron hacia el oeste y son los antepasados de los actuales guarayo del norte de Santa Cruz de la Sierra (N.d.E.).*

colectivo contra Toledo (en Mujía, 1914: t. 2, p. 266). Entonces va a socorrer a los guerreros de Vitupué cerca del Guapay y "con una trompeta de plata desvergonzadamente y con mucha soberbia" insulta a la tropa cruceña, hasta que le mata un arcabuzazo (gobernador de Santa Cruz, 8.IX. 1584, AGI Pat. 235 r. 8: 33). ¿Qué significa el reproche de los chamanes?, ¿poner a prueba a Candio y obligarle a conseguir la victoria?

Ya veremos a dónde apunta esta rivalidad exacerbada: a través de la lucha anticolonial se trata de conseguir el liderazgo sobre el conjunto tribal. Las asambleas donde se enfrentan partidarios de la guerra y de la paz dejan entrever esta tensión permanente. Esta lucha entre chamanes y líderes da su verdadero color al episodio tan famoso y tan mal interpretado del fracaso del virrey Toledo para conquistar la Cordillera. Durante el año 1572, el líder Vitupué (más exactamente "Ybitupúa o viento levantado") convoca a un "parlamento" para decidir la actitud frente al anuncio del proyecto toledano. El "viejo Taboba" es partidario de negociar, al cual se opone "soberbio sin paciencia" Ycoca, favorable a la lucha. Vitupué debe separar los dos protagonistas listos para pelear. La confusión es máxima cuando una "india muy vieja lagañosa" anima a los jóvenes a pelear, lo que reúne los sufragios (Barco Centenera, 1969 [1602]: 121-122).

Pero no fue una ofensiva militar la que siguió, sino una embajada compuesta de unos 20 chiriguano y diez "esclavos" que vienen a contar al virrey una historia extraña: en 1571 y 1572, habría aparecido a los habitantes ribereños del Parapiti un joven desconocido "vestido como un chiriguano", quien dijo llamarse "Santiago" o "San Diego", enviado por Jesús para predicar la paz, el abandono de las "malas costumbres" (canibalismo, poligamia, incesto) y la reconciliación con los españoles. Milagros atestiguarían su divinidad: curaciones de un líder, de un joven "esclavo" y de una yegua mordida por una víbora; semillas de zapallos que crecen y se multiplican con velocidad. En fin, un detalle importante, líderes que rechazaban escucharlo son castigados (ver el interrogatorio en La Plata, 1.IX. 1573, AGI Pat. 235 r. 3 y la encuesta de Mosquera en los pueblos de Ingre y Abatiri, 11 al 17.X. 1573 en Mujía, 1914: t. 2, pp. 108-129).

Detrás del mensaje muy borroso, en el cual interfieren los pobladores y mestizos fronterizos, destinado a las autoridades coloniales, se dibuja la convergencia de dos fenómenos: un fondo de profetismo guaraní y una manipulación política. La manipulación consiste en dar a la prédica pacífica un contenido plagado de referencias a Cristo (el "santo resplandeciente" se parece al Cristo; se proclama hijo de Jesús y de María; se dirige a mujeres, niños y "esclavos" proclamados como hermanos; resurrección y muerte, milagros semejantes…). Su proclama trastorna los valores indígenas: al preconizar el abandono de la poligamia, de la antropofagia y de la guerra, se trata nada menos de renunciar a los fundamentos de la cultura chiriguano. Por otra parte, inspira terror en la más pura tradición guaraní: a los escépticos amenaza con quemarlos con el fuego del cielo o transformarles en piedra. Y de nuevo, bien significativa, surge la lucha exitosa contra los "caciques" reticentes:

uno por desafío come a un párvulo y muere, otro se mofa de una cruz y muere, a un tercero incrédulo "se le quemó la casa".

Ignoramos el grado de invención de lo que el cronista Lizárraga (1968 [1603-1609]), quien participó a todas las reuniones sobre el "milagro", llamó la "ficción" (confirmada *a posteriori* por la fuga de los emisarios). Tal vez nunca logremos desenredar lo que parece ser una maquinación forjada por los líderes (quizás aconsejados por los traficantes españoles y mestizos) para convencer al virrey de su buena voluntad y detener su proyecto invasor, de lo que puede también ser interpretado en un contexto de urgencia como una presión chamánica contra la política de espera de los líderes. Es posible que sea la propia intervención de este "dios" (Mosquera, 1573), bajo los rasgos de un joven desconocido y bilingüe, la que provocó la "junta" de todos los líderes (confirmada por varios testigos) en 1572, apurados en negociar con el virrey para contrarrestar las proclamas aniquiladoras del orden tradicional y por ende el fracaso de su papel defensor.

Sin embargo, un testigo, un cautivo originario del Cuzco, quien conoció directamente al "mancebo" nos advierte sobre una predicción que pasó desapercibida a los comentaristas:

> Preguntado si les decía el dicho hombre que fuesen cristianos y que se juntasen con los cristianos, dijo que no oyó, que antes les decía que todos los cristianos de Castilla se habían de morir y que estaba acabada toda la generación de Castilla y que si algunos vivían era de los que por acá estaban y que también se habían de morir los de acá y que los que quedasen habían de ir a servirlos a ellos y que él mismo se le oyó decir al dicho hombre (3.IX. 1573, AGI Pat. 235 r. 3: 19).

Debajo de la prédica pública en favor de la convivencia pacífica entre chiriguano y españoles aparece una proclama mucho más inquietante, la perspectiva de desaparición del enemigo español y de la esclavitud de los sobrevivientes. Esto es, un cambio total: los *ava* se vuelven dueños de los bienes de los *karai*, en particular del codiciado metal. Si el "dios" puede movilizar en torno a sí a los grupos de la Cordillera con una promesa tan inesperada, ¿qué pueden proponer los líderes civiles para mantener la organización tradicional? Esta presión latente de nuevos candidatos religiosos al liderazgo tribal va a pesar mucho en las relaciones entre chiriguano y blancos.

2. El reto colonial

Sobre tres costados, Santa Cruz al norte, Tomina al oeste y Tarija al sur –el cuarto da sobre las tribus hostiles del Chaco (en particular los toba y mataco, enemigos seculares)–, el dominio hispánico (virreinato del Perú y luego de La Plata) cerca el territorio chiriguano (ver mapa 2). Quiere someter a sus habitantes y abrir rutas directas entre Charcas y Paraguay (Saignes, 1976). Pero las tentativas

oficiales de conquista militar fracasan (1560-1621) y la Corona abandona la iniciativa a los misioneros. Es únicamente a fines del siglo XVIII que la colonización ganadera y misionera ganará terreno en medio de intensas y largas guerras. Triunfará en la segunda mitad el siglo XIX al expropiar a los chiriguano de sus tierras. Pero en ningún momento se trató de un enfrentamiento entre dos bloques unitarios y monolíticos. Todo el problema consiste en saber cómo los chiriguano adaptaron su "orden de la guerra" en el contexto del asedio colonial.

En la medida que las fuentes ibéricas constituyen, por razones obvias, nuestra única fuente de información, registramos ante todo los conflictos en que intervinieron los sectores fronterizos y a veces las hostilidades internas o contra sus vecinos, chané o los no menos agresivos moradores del Chaco. Líderes chiriguano, "esclavos" indígenas, intérpretes mestizos, estancieros, misioneros, comandantes de milicias, corregidores, jueces-comisarios de la Audiencia de Charcas, todos concurren, a través de una "frontera" muy abierta entre las dos sociedades, en proporcionarnos los "movimientos de los indios de guerra", manifestaciones irrefutables de sus elecciones.

El dilema chiriguano frente a la colonización

Las presiones fronterizas llevan de entrada a su punto límite las capacidades el sistema político indígena. Se ejercen según la doble modalidad de la vecindad provechosa y de la intervención armada. Es que la Cordillera se vuelve el blanco de dos relaciones hacia la alteridad sumamente antagónicas y ambas se llevan acaso en un doble plano. Por una parte, los pobladores europeos y mestizos, vistos como *karai* por los chiriguano, codician adueñarse de los fértiles valles (plano económico) y someter a sus habitantes convertidos en mano de obra aculturada y cristianizada (plano político). Por la otra, los *ava*, tratados de "bárbaros", quieren conseguir los productos de la tecnología occidental, en particular el metal (el famoso "hambre de hierro" atribuido por Métraux a los pueblos neolíticos), y sueñan a la vez con suprimir el cerco colonial y volverse dueños de los españoles, de sus mujeres y de sus bienes. Con este fin, cada protagonista debe elegir entre dos vías: el arreglo pacífico o la fuerza.

En el marco de una coexistencia pacífica, cada grupo local *ava* elige el modo más adecuado de lazos con los asentamientos fronterizos: relaciones mercantiles, acogida de misioneros y conversión en reducción, prestaciones temporarias de trabajo en haciendas, incluso dar derecho de pastoreo a ganaderos. Los intercambios se hacían según una doble modalidad: acoger a mercachifles en la Cordillera (que vienen a conseguir maíz, cera o miel) o salir en tropas a vender productos de colecta (resina de quinaquina, tabaco, papagayos) en Potosí, La Plata o Tarija y Tomina a cambio de "cuchillo, ropa de la tierra y cuentas de vidrio [chaquiras]" (Mendoza, 1976 [1665]: 83). Pero el tráfico de mayor provecho en los años 1600 es el de la venta de cautivos chané o llaneros a los hacendados fronterizos:

> No dejaré de decir la culpa que han tenido muchos españoles, con poca conciencia, de traer al Perú grandes cuadrillas de ellos [de los indios de los llanos] a vender públicamente, incitando a los chiriguanas con sus rescates a hacer cada día mayores presas [...] no mirando que para traer diez matan y comen cien (*Relación verdadera*, 1965 [1571]: 399); ... y esto es lícito porque si no se los compran, se los comen (Ocaña, 1969 [1601]: 217); Por un sombrero viejo o por una hacha, cuchillo o clavo […] dan un esclavo o esclava [...] cuyo servicio hace mucho al caso en las estancias o heredades (M. Ruiz del Bustillo, 1614, AGI Lima 144).

Vemos cómo los intereses fronterizos opuestos (las autoridades cruceñas temen un despoblamiento indígena, lo que ocurre de hecho; en cambio, las autoridades charqueñas acogen esta fuerza de trabajo) valoran en forma distinta estos tráficos, responsables de una aceleración de los asaltos interétnicos: los chiriguano sirven de mercenarios esclavistas para abastecer los valles andinos en mano de obra de origen amazónica. Para los grupos que no tienen este acceso directo, basta con recibir a misioneros que se vuelven en este caso meros intermediarios distribuidores de los productos tan codiciados: el hecho que la mayoría de las reducciones hayan sido fundadas en la periferia chaqueña de la Cordillera, es decir, el costado opuesto a la frontera charqueña, no parece fortuito.

En todo caso, la "paz blanca" (expresión de R. Jaulin) significa para los chiriguano la búsqueda de acomodamientos particulares, según los intereses locales y circunstanciales; favorece pues una tendencia a emanciparse de las obligaciones colectivas debidas a su pertenencia a una federación regional. Un indicio alarmante de este riesgo de fragmentación aparece en la dislocación del hábitat periférico: en particular en la zona septentrional sometida al empuje cruceño, se nota el paso de la *maloka* a la tapera ("abrigo"), rancho cuadrangular capaz de alojar de tres a cinco familias (9.XII. 1623, AGI Lima 157: 2r). A largo plazo, el mundo chiriguano está amenazado por una descomposición centrífuga, latente en su propio sistema social.

La guerra es la otra vía posible como modo de relación entre *ava* y *karai*, así como entre los mismos *ava*. Con la frontera, hemos visto cómo ciertos grupos multiplicaban ataques contra otros grupos (llaneros) para cautivar a prisioneros y venderlos a los rescatistas: "dicen que las mismas guerras que traen con los indios chané los consume y mucho más a sus esclavos" (Diego de Contreras, 1609, ADI papeles Montesclaros t. 5: 10v). Esta aceleración de las guerras interétnicas finaliza con la desaparición física ya notada de la población llanera. Otra solución consiste en romper las relaciones de buena vecindad y saquear estancias o atacar caravanas de viajeros o comerciantes: así los *kunumi* ("mozos") siempre en busca de fama y de botín acaban como asaltantes de caminos. El problema es que semejantes hostilidades provocaban severas represalias con a veces un alto costo humano. Tocaba al grupo, en particular a los líderes, controlar a sus guerreros para respetar paces.

En el plano interno, hemos visto cómo el estado de guerra alentaba la unidad grupal y su autonomía frente a las demás comunidades del mismo conjunto étnico.

En el contexto del cerco colonial, dos estrategias políticas se presentan: sea prolongar las rivalidades tradicionales, lo que permite a cada grupo salvar su libre iniciativa, pero lo que los debilita frente a un adversario blanco o mestizo más decidido (y con lógica distinta: ganar tierras); sea renunciar a la independencia de los grupos locales y a los antagonismos regionales para entregarse bajo un frente unido, lo que acarrea, dada la duración del conflicto con el mundo colonial, el riesgo de una toma de poder por los líderes de guerra y de una institucionalización de un aparato separado de decisión, en suma de un ente estatal.

La guerra colonial pone en juego el punto más débil del sistema de alianzas chiriguano, el punto de articulación entre grupo local y federación regional. Toca a los líderes asentar las estrategias matrimoniales aptas a fortalecer uniones interaldeanas y vencer las susceptibilidades locales siempre latentes. El conflicto abierto entre bloques regionales impone la solidaridad entre los grupos locales, pero si se prolonga, por los poderes excepcionales que confiere a sus líderes, suscita tensiones internas crecientes y a veces insoportables. Para evitar semejante alienación de su autonomía, pequeños grupos no dudan en ir a buscar el apoyo militar de los españoles, cuyas exigencias eran juzgadas menos costosas que las de la alianza con grupos mayores. Por otra parte, en un ambiente de grave peligro, como sequías o expansión ganadera, la presión chamánica se ejercía en favor de nuevas fórmulas unificadoras que cuestionaban toda la organización tradicional. En todo caso, la guerra colonial pone en juego la capacidad de movilización y de coordinación del conjunto de pueblos dispersos y rivales de la Cordillera. Toda la incógnita de la historia chiriguano gira en torno a cómo superar las limitaciones debidas a una estructura sociopolítica que propicia a la vez los deberes de la concertación y los deseos de libre iniciativa.

Frente a semejante elección trágica, estamos colocados de alguna manera en situación experimental: al modificar las condiciones de observación de esta beligerancia multisecular, nos preguntaremos en cada coyuntura específica si la sociedad chiriguano cambió (y de qué manera) o si, al contrario, perdura idéntica a sí misma, apegada su ser sociohistórico profundo. De momento, escogeré dos periodos: los principios de siglo XVII, cuando grupos y colonos eran reducidos en número y de asentamiento reciente; y los comienzos del siglo XVIII cuando, después de un siglo de paz fronteriza relativa, los grupos locales alcanzan un alto grado de potencia humana.

La guerra de 30 años (1590-1620)[15]

El primer caso concierne una larga rivalidad que opuso a dos coaliciones regionales de la Cordillera norte: la del líder Coyayagua instalada sobre el río

15 *Todo este acápite es traducción literal de GI. En GH, la historia de Ruy Díaz de Guzmán sólo fue evocada en un párrafo (N.d.E.).*

Guapay, y la presidida por el pueblo de Charagua a orillas del Chaco. Surge en los documentos en 1590 y cobra un nuevo vigor con la intromisión del cronista Ruy Díaz de Guzmán, quien se vuelve un actor-testigo excepcional. Por lo que sabemos duró treinta años, como la del mismo nombre que ensangrentó Europa central entre 1618 y 1648.

La primera mención concierne un violento combate en el cual los 600 guerreros de dos líderes, Mapae y Areya, ponen en fuga a los 400 guerreros de Coyayagua y Mocapini, quienes iban a atacar una villa fronteriza cerca de Tomina al oeste. Luego, con la ayuda de tres arcabuceros españoles, lanzan un segundo asalto contra sus enemigos, quienes se repliegan. El corregidor de Tomina organiza entonces una expedición contra el campamento fortificado de los enemigos (en número de 3.000), quienes lo abandonan sin pelear y los aliados (incluidos 1.000 guerreros de Charagua) se paran para saquearlos. Tres días después se encuentran los rastros del enemigo en las orillas del Parapiti; sufre una grave derrota: "siete capitanes entre los más estimados sucumbieron y numerosos soldados han sido matados" (2.X. 1591, AGI Charcas 43).

Durante diez años, ignoramos lo que pasa. En 1604, la contienda se presenta ante las autoridades coloniales y ambos bandos intentan conseguir su apoyo. El de Coyayagua negocia una alianza con el gobernador de Santa Cruz, el de Charagua insta al corregidor de Tomina a intervenir. Este último rechaza inmiscuirse en los asuntos indígenas. Ambos partidos van hasta la sede del tribunal de la Audiencia de Charcas a librar una verdadera batalla diplomática para ganar la adhesión de las mayores instancias coloniales a su causa. Los cruceños vieron una excelente oportunidad para asaltar el pueblo de Charagua, dirigido además por un peligroso mestizo hispano-guaraní, Sebastián Rodríguez.[16]

El incidente que hizo estallar la guerra es muy instructivo. Cuñayuru, líder de la "provincia" de Coyayagua, reprendió al cacique Curupay "que tenía su pueblo a un tiro de arcabuz desde Cuñayuru" por haber maltratado a "indios cristianos" enviados por Tomina, lo que era contrario a las promesas de paz. "Enojado de esto el cacique Curupay, diciendo que por qué le había de mandar Cuñayuru", envía mensajeros a los líderes Yaguapitan y Charagua para atacar a Cuñayuru. El asalto triunfa, "matándole sus parientes y llevándole dos pueblos de esclavos y todos sus caballos y yeguas y mucha hacienda". Luego Curupay va a refugiarse con los suyos a Charagua. En este momento intervienen las milicias cruceñas en favor de Cuñayuru. En camino (agosto de 1607) se enteran que los guerreros de Yaguapitán, Vitupué y Tembero acaban de asaltar los de Areya y Mapae (aliados de los españoles de Tomina) "muértoles muchos caciques y esclavos, en venganza de que ellos habían muerto a su cacique Tembero". En el pueblo de Tembero, el gobernador cruceño charla con los líderes Yaguapitan y

16 *Sobre Sebastián Rodríguez, ver el capítulo "Mestizaje" en el presente volumen (N.d.E.).*

Vitupué, llegados por temor a las represalias de Areya y Mapae. Se reconcilia Yaguapitan con Cuñayuru, pero rechaza el pedido de ir primero a asaltar a Areya y Mapae. Se va "y aunque el cacique Yaguapitan se excusó de ir con él, salió el cacique Vitupué con su gente y otros deudos de Yaguapitan con la suya y los caciques del pueblo de Tembero". El cerco del pueblo fortificado se traduce por una severa derrota de sus habitantes (10.VIII. 1607, Almendras Holguín, 1961 [1607]). Poco después, los de Charagua cautivan y matan con torturas a un hijo de Cuñayuru.

De nuevo, los dos adversarios se presentan ante la Audiencia de Charcas y rivalizan en buenas intenciones, pidiendo sacerdotes y ofreciendo ayuda para instalar una guarnición española en sus tierras. Las negociaciones tardan y en contra del parecer pro-Cuñayuru de la Audiencia (cartas al virrey, 1609, ADI), el corregidor de Tomina advierte sobre el peligro de dar la supremacía al más potente (ANB CACh 1137). Finalmente, Ruy Díaz de Guzmán, en pleno preparativo militar, toma partido en favor de Charagua. Pero el destacamento español enviado para ir a combatir a sus enemigos del Pilcomayo se ve forzado a participar de un asalto (noviembre de 1615) contra Coyayagua en el cual Mocapini, hermano de Cuñayuru y gran aliado de los cruceños, es muerto. El virrey ordena a la Audiencia encuestar y tomar sanciones contra los culpables. Se restituyen las mujeres cautivadas en el asalto (AGI Lima 37 y 38).

A lo largo de un cuarto de siglo (1590-1615) se ha dado este ciclo de venganzas internas que afecta poco a poco toda la red de alianzas locales. Por una parte, el mundo chiriguano no suscita instancia mediadora para acabar con estas divergencias o por lo menos arbitrar las querellas: se resuelvan mediante la fuerza. Por otra parte, las relaciones entre los líderes de distintos niveles (locales y regionales) de agrupamiento son delicadas: el incidente que provocó la campaña de 1607 proviene de una mera reprimenda de un líder a otro. El efecto de susceptibilidad permitiría a los líderes locales defender su libre iniciativa en el seno de coaliciones mayores. De hecho uno de los puntos más sensibles de las alianzas políticas afecta las relaciones entre estas distintas categorías de líderes.

Además, no solamente los chiriguano carecen de solidaridad contra los españoles, sino que no dudan en llamarlos para combatir a un adversario cercano de la misma etnia. Las alianzas favorables u hostiles a los blancos se calcan sobre las enemistades tradicionales de bloques. En el caso referido aquí, el juego se complica luego por las alianzas indígenas con dos sectores rivales de la frontera (Tomina y Santa Cruz). En el marco de tales acuerdos, los españoles logran penetrar en la Cordillera, enviando a misioneros o soldados. Por voluntad facciosa, los chiriguano no vacilan en proponerles la fundación de un asentamiento (Ruy Díaz aprovecha el disenso para implantarse), esperando así protegerse de las incursiones enemigas. Esta pasión partidaria, casi suicida, esconde sin embargo su antídoto. Una vez conseguida la ayuda española, la actitud

indígena cambia radicalmente. Es este cambio de alianzas el que experimenta a costa suya Ruy Díaz de Guzmán.

Tenemos la ventaja de disponer de un relato ameno, colorido y preciso que cuenta las vicisitudes de este, escritor-soldado en tierra chiriguano. Basta con ilustrar la estrategia indígena ritmada como un drama en tres secuencias:

Primer acto: junio-septiembre de 1616. Después de haber cruzado la Cordillera norte y presidido una gran junta que reunía a 3.000 guerreros en Charagua, Ruy Díaz se instala con sus 114 soldados en un fuerte a orillas del río Parapiti. Viene un ejército de chiriguano sureños, enemigos tradicionales de los de Charagua, quienes niegan a los españoles el derecho a instalarse. En una entrevista oficial en el fuerte, sus líderes son matados por perfidia. Luego Ruy Díaz sale a asaltar a sus pueblos, Pilcomayo y Macharetí. Pero sus aliados (los de Charagua) rechazan perseguir al enemigo y se retiran llevando consigo todo el botín. Ruy Díaz se da cuenta entonces de la fragilidad de su postura. Escribe al virrey:

> El mayor inconveniente que hoy se me sigue es que de esta jornada [al Pilcomayo] han quedado los amigos tan soberbios y sobre si que tengo por peor guerra la suya y es la causa que como quedan sus enemigos quebrantados *no tienen de que recelarse* ni de quien yo me pueda valer ni ayudar en el caso de que ellos maleen como entiendo están determinados porque demás de haber salido muy ricos y aprovechado así de servicio [esclavos] como de caballos y mulas sin poderle en esto poner límite han usado conmigo de grandes libertades (20.IX. 1616, AGI Lima 38; subrayado mío).

Segundo acto: marzo-junio de 1617. Como previsto, los "aliados" se agitan e invitan a los grupos norteños (del Guapay) a plegarse a ellos. Ruy Díaz debe pedir auxilio a los grupos sureños recién vencidos, quienes le envían a 300 guerreros. Una gira de intimidación devuelve la calma en la comarca.

Tercer acto: agosto-noviembre de 1617. Como previsto, los de Charagua y Piriti "traen sus tratos y convocaciones con los del río Guapay y han enviado sus mensajeros a las otras parcialidades del Pilcomayo para ser todo en uno contra los españoles y asolar este fuerte". Varios comerciantes son asesinados. He aquí la situación cuando Ruy Díaz acaba su "relación de la entrada a los chiriguano" (1979 [1617]). Conocemos el desenlace por las autoridades fronterizas, quienes enviaron varias expediciones de socorro para romper el cerco indígena. La evacuación se ejecuta en 1621 (AGI Lima 37 y 38; ver también la probanza de Marcos de Ontón, ex cura de Tomina y capellán de la expedición, 1629, AGI Charcas 90).

Ruy Díaz es víctima de un sistema de alianzas circunstanciales y provisorias, que alcanza un alto grado de inestabilidad. Sin embargo, estos volteos súbitos, estas inversiones encadenadas de las alianzas obedecen a una necesidad interna, a una lógica profunda. "No tienen de que recelarse…": he aquí el principio de desconfianza sistemática. Una vez la venganza ejecutada, la victoria aplastante de una coalición armada contiene en sí los gérmenes de su desunión. Precio de su éxito, el aliado se vuelve el último y único socio de pie, con exigencias por su

ayuda, y, por esta misma razón, importuno (las disputas sobre repartos del botín lo muestran con evidencia), incluso peligroso, eventual competidor que habrá tarde o temprano que descartar.

Estas permutaciones constantes de “aliados” en “enemigos” y de “enemigos” en “aliados” revelan de hecho un principio de desconfianza generalizado. Todo pasa como si la preocupación primera fuera mantener un estado permanente de hostilidades potenciales en la Cordillera. Las relaciones políticas intercomunitarias necesitan disponer de un enemigo y si es preciso suscitarlo. Podemos ver en eso un efecto de la búsqueda de la distancia adecuada con los “otros” grupos vecinos y, en el plano interno, un reforzamiento de la cohesión entre las unidades domésticas miembros de un mismo grupo local o de una misma federación regional –cohesión nunca definitiva pues el menor incidente, la menor disputa bastan con provocar escisiones, incluso reacciones armadas de parte de los “ofendidos”–. La existencia de un grupo “enemigo” se opone, por una parte, a toda integración unitaria, pan-étnica, de la sociedad; y por la otra, a todo repliegue sobre sí mismo. Pero los chiriguano repugnan a la alianza. No tienen nada que ganar. El grupo debe “pagar” la ayuda solicitada (envío de “presentes”, compensación de las pérdidas humanas) a su eventual socio o bien dividir con él el futuro botín (mujeres, esclavos, ganado). Es solamente apremiado que reclama refuerzos a sus vecinos. Y lo acaba en cuanto puede.

En un contexto colonial, el llamado a la intervención española puede aparecer a los ojos indígenas como la modalidad de auxilio menos costosa (las exigencias del blanco son de otro orden y a largo plazo) y la más eficiente. Además, para los grupos periféricos, a menudo más débiles y expuestos a represalias, semejante apoyo les permite asegurar resistir al riesgo de absorción en potentes coaliciones o restablecer el equilibrio en una relación de fuerzas demasiado desigual. Es así que, en 1607, la llegada del gobernador cruceño favorece a un líder regional traicionado por un líder local. Entendemos ahora por qué los chiriguano no dudan en introducir a un protagonista interesado y molestoso, pero más “otro” y lejano, para ajustar sus cuentas pendientes. El enemigo inmediato está en el interior de la Cordillera, en las comunidades o federaciones vecinas. Consecuencia de esta “religión de la venganza”, de este principio de susceptibilidad, incluso bajo la amenaza del cerco pionero, se sigue dando prioridad a los conflictos internos.

Aparece ahora que esta guerra entre dos federaciones regionales seguida con una tentativa de invasión española no acabó con la expulsión de Ruy Díaz en 1621. Quince años después, se avisa que “los indios del Piriti tienen guerra contra los de Guapay por ciertas diferencias que entre ellos hay y que el socorro que han pedido a Vuestra Alteza es sólo para vengarse de sus pasiones” (13.VI. 1636, ANB EC 1636/15). La historia se repite: estamos bien en un sistema de la guerra permanente. Pero ya la Corona española, instruida por medio siglo de fracasos espectaculares, desde Toledo (1574) hasta Ruy Díaz (1621), juzgó demasiado caras las tentativas de “entrada” y optó por un *statu quo* que respetara

la integridad territorial de la Cordillera (por ejemplo, orden del corregidor de Tomina para "despoblar" una zona demasiado cercana al perímetro indígena, ANB EC 1636/15). Aunque las hostilidades internas, con intromisión pionera, no cesaron (ver un caso en la frontera de Pomabamba en 1658, ANB EC 1658/20, o el llamado de auxilio de "los charaguas" a Tomina, ANB EC 1674/41), no modificaron este estado de paz armada en la frontera.

La "sublevación general" de 1727-1735[17]

La codicia ganadera por los ricos valles de la Cordillera nunca se desvaneció, así como lo recalcan los cronistas desde Matienzo (1967 [1567]) hasta Cañete (1952 [1787]): "habitan los bárbaros chiriguanos los valles de estas cordilleras, tierras muy pingues y fértiles, no sin envidia de los españoles, que no las pueden mirar sin enojo, de que las poseen aquellos bárbaros" (Mora, 1931 [1729]: 105). Fue la colonización tarijeña de los valles de Las Salinas, en base a misiones (dominicos, agustinos y jesuitas) y estancias ganaderas, la que atrajo primero las hostilidades. En 1726, asaltos locales y amenazas empezaron a inquietar las fronteras.

La agitación se originó en la misión jesuita de la región de Tarija, donde se castigó a neófitos por su participación en una "borrachera", punto que fue luego objeto de ásperos debates entre colonos y misioneros (ANB EC 1740/27). Mas, para el cronista Lozano, el líder de la conjura fue Juan Bautista Aruma, neófito de la reducción dominica de Chiquiaca[18] (1941 [1733]: 295). En octubre de 1727, misiones y estancias son arrasadas. Balance: un centenar de españoles muertos o cautivados, 150.000 pesos de daño material. Frente a la ausencia de reacciones, los rebeldes mandan a un cautivo con propuestas de paz. Este mismo emisario revela que una junta en Chimeo tiene "convocada la nación toba para venir las aguas".

A fines de enero de 1728, les toca a Sauces (hoy Monteagudo) y a la frontera de Tomina ser devastados. Otro ex cautivo revela el objetivo enemigo: invadir La Laguna (hoy Padilla) con tres columnas durante el plenilunio de marzo y luego las otras fronteras (ANB EC 1730/5076). Una "entrada" de castigo, llevada adelante por los cruceños (acompañado de guerreros chiquito)[19] y por las milicias

---

17 Después de la historia de Díaz de Guzmán, Saignes describe en GI la de Cumbay y la de Apiaguaiqui Tumpa. En *Ava y Karai*, la historia de Cumbay es objeto de un capítulo aparte (que reproducimos a continuación) y la de Apiaguaiqui Tumpa es parte del capítulo "*Tumpa* contra *mburuvicha*"(también reproducido en este volumen). Por este motivo, el autor escogió otro ejemplo para su argumento, el de la rebelión de 1727-1735 (N.d.E.).

18 *El texto original dice erróneamente "Chuquisaca" (actual Sucre); como lo indica Lozano y otros cronistas, Aruma era un neófito de Chiquiaca, en las cercanías del valle de Salinas (N.d.E.).*

19 *Los chiquito (hoy chiquitano) son indígenas del este y norte de Santa Cruz, reducidos en el siglo XVIII en misiones jesuíticas. Los chiriguano les temían mucho, por su uso sistemático de flechas envenenadas. Su participación en la represión está bien documentada en Mora (1931 [1729]). (N.d.E.).*

de Tarija y Tomina, comete estragos entre los sublevados: 200 muertos y 1.100 cautivos; los líderes tomados por traición son enviados a Potosí. En reacción, los grupos centrales (entre los ríos Parapiti y Pilcomayo) entran en la guerra y en 1729 una segunda expedición cruceña alcanza el Pilcomayo con severas pérdidas enemigas, pero retorna agotada "sin piezas" (cautivos). Otra entrada en 1731 no da resultado. Los enfrentamientos siguen: tres coaliciones encabezadas por Itau, Ingre y Palmar presionan las fronteras de Tomina y Tarija, y en 1735 los del Ingre destruyen las misiones jesuitas sureñas. Las represalias españolas son desiguales: las milicias tarijeñas no logran vencer a sus adversarios atrincherados en el Pilcomayo; las de Tomina logran aplastar a la coalición del Palmar cerca del Parapiti, pero los ingreños asaltan un fuerte de Pomabamba y matan la guarnición (AGI Charcas 360).

Contrariamente a la polémica sobre las causas del estallido insurreccional, las razones aducidas por los propios chiriguano parecen determinantes:

> El intento de ellos es salir por esta frontera hasta la ciudad de La Plata destruyendo y por la parte de Tarija hasta la villa imperial de Potosí por razón que dan de que ya no caben en sus tierras por lo que han multiplicado y procreado considerándose dueños de nuestras tierras, que el motivo que tuvieron de haber citado a la guerra en defensa de las tierras fue porque *sus padres eran pocos* y que ahora son muchos explicándose *con un puñado de arena largada de las manos* (30.I. 1728, ANB EC 1730/5076; subrayado mío).

El crecimiento demográfico endógeno a raíz de un siglo de relativa paz trae una gran presión sobre las tierras. Los cálculos jesuitas estiman la población adulta entre 25.000 y 35.000 hombres, lo que daría un total mínimo de 100.000 moradores en la Cordillera (y seguramente más con chané, mataguayo[20] y mestizos). Frente a los pocos millares de principios del siglo XVII,[21] medimos la espectacular progresión e imaginamos el alboroto guerrero en las aldeas. Además, el año 1727 ha sido afectado por "lo ardientísimo de los calores y el hambre por falta de las comidas" (Sauces, 16.XII. 1727, ANB EC 1730/5076), otro motivo para saquear los asentamientos fronterizos. La única cifra segura concierne la coalición de los 24 pueblos entre Guapay y Pilcomayo (esto es la tercera parte de los grupos locales cordilleranos), sumando un total de casi 10.000 guerreros, que asaltaron el área de Sauces (18.III. 1728, ANB EC 1730/5076). Pero no vienen en nombre de una supuesta solidaridad étnica. El "modo de pago" de las alianzas consiste en entregar "diez caballos y dos mulas" a cada líder. Es decir, se retribuye

---

20 *Los mataguayo son un grupo mataco. Los diferentes grupos mataco son hoy llamados wichí en Argentina y weenhayek en Bolivia (N.d.E.).*

21 *Ver las estimaciones para esa época en "El sur andino bajo la presión chiriguano" en este mismo volumen (N.d.E.).*

la colaboración de cada grupo local. Otro dato de interés: el precio para rescatar a los españoles cautivos: "un caballo, una yegua, freno, espuelas o en su lugar dos cuñas de hacha" (118.III. 1728, ANB EC 1730/5076).

Es conveniente sobre todo recalcar las divergencias posteriores a los asaltos. Primero, la federación norteña del Guapay rechaza plegarse a la coalición diciendo "que eran unos locos" (21-26.II. 1728, ANB EC 1730/5076), lo que se entiende, pues afirman temer el "castigo" de los cruceños y chiquito. Luego, los conflictos entre los líderes partidarios de la paz o de la guerra revelan bien la limitación temporaria de estas coaliciones: en el caso sureño, J.-B. Aruma opta por "hablar de paces" y, a pesar de la oposición de otros líderes, toma la iniciativa de liberar a Pedro Díaz y enviarlo a Tarija encargado de propuestas de paz (30.XII.1727, Notariado de Tarija). En cambio, Naguaro, "valiente aunque viejo líder del Isosog, convidado a capitanear" las tropas chiriguano, impone el asalto a un fuerte (Las Salinas, 31.VII. 1728); el asalto fracasa y Naguaro es cautivado. Más significativo quizás es la negociación ansiosa de Tacara, gran líder de la potente federación de Guacaya, en los valles centrales, "piedra de toque de todas las revoluciones de la cordillera" (Mora, 1931 [1729]: 106), quien multiplica (en particular con los jesuitas) pruebas de fidelidad hacia los españoles, hasta entregarse en agosto de 1728 como rehén (Tomas González, 1730, BN Río de Janeiro, col. P. de Ángelis I, 29, 4, 24). Podemos sospechar que intentaba combatir la influencia de Guarapay, líder chamánico de las coaliciones, "que tenía fama, aun entre los chiriguanas amigos, de que no moría, por ser eminente en la magia" y fue cautivado en el asalto cruceño a un fuerte en el mismo valle de Guacaya y pronto colgado el 29 de septiembre de 1729 (Lozano, 1941 [1733]: 211).

Un último aspecto notable en este "levantamiento" toca a la fascinación chiriguano por los objetos del culto católico. El saqueo de las iglesias misionales de Las Salinas como de la parroquia de Sauces revelan la misma "indecible rabia" contra las estatuas, despedazándolas y quemándolas, llevando las "vestiduras sagradas" (Tarija, 8.XII. 1727, ANB EC 1727/21). De vuelta a su pueblo, en un hoyo cavado en una casa,

> …pusieron un cántaro y sobre él un cáliz y sobre el cáliz un espejo y otras cosas [...] y sobre todo esto, otro cántaro vacío y que lo enterraron todo diciendo eso para que se fuesen las viruelas, y de las albas vestían a sus mujeres y a sus hijos, y las casullas se las ponían ellos (Laguna, 18.III. 1728, ANB EC 1730/5046).

¿Qué deseo secreto revelan estas conductas sacrílegas: matar a los dioses blancos o volverse como blancos?

Conclusión: ¿la guerra contra la historia?[22]

Hemos visto que el ideal comunitario es un ideal de autosuficiencia y que es a la fuerza que el grupo local entabla alianzas a fin de conseguir ayuda militar. Las estrategias matrimoniales de los líderes buscan fortalecer en el tiempo estas alianzas y crear una red de clientelismo en torno a grandes casas. Todo su empeño gira en vencer la susceptibilidad de los líderes locales. La guerra entre bloques regionales impone la solidaridad entre los grupos miembros pero, si se prolonga, por los poderes excepcionales que confiere a los mismos líderes, suscita tensiones internas crecientes, en particular la presión chamánica. La búsqueda de este equilibrio frágil entre los deberes de la concertación y los deseos de libre iniciativa –y si se consigue su perpetuación– es el problema fundamental de la política chiriguano.

"No tienen otras fiestas más que destruirse unos a otros" (padre Yánez, 1595, en *Annua*..., 1965 [1596]: 108). Podemos ahora tomar al pie de la letra las antiguas observaciones sin refutarlas por exageradas. Hemos examinado brevemente los mecanismos que generan y perpetúan el conflicto entre las unidades del mismo conjunto étnico. En su desarrollo temporal, estas rivalidades internas (sin intervención colonial) sobreponen dos efectos opuestos: a corto plazo, vicisitudes múltiples (alternancia de victorias/derrotas) crean un efecto de gran imprevisibilidad, mientras que a largo plazo la legalización final del resultado de las acciones armadas respectivas genera una situación de isostasia: como si esta estabilidad global de la "larga duración" anulara las vicisitudes tumultuosas de la "corta duración"; dicho de otro modo, la lógica sistémica se opondría a la "historia". La política chiriguano confirmaría lo que Pierre Clastres (1974) analizó tan agudamente al enfatizar este hecho estructural del mundo "salvaje": las luchas civiles, fratricidas, impiden la formación del Estado, imposibilitan este desgarramiento interno de la sociedad que marca también la irrupción de la historia.

Ignoramos, sin embargo, hasta dónde se habría mantenido esta dinámica belicosa autoreproductible, dado que la sociedad chiriguano no se desarrolló bajo el solo peso de su propia necesidad, sino que fue forzada a tomar constantemente en cuenta un hecho "extranjero", radicalmente "otro", el expansionismo europeo. El desafío colonial consistió en instarla a elegir la menor contradicción interna entre tres opciones: pactar con el frente pionero con el riesgo de la disgregación localista neotribal; seguir con guerras internas y alianzas circunstanciales con el riesgo de la autoneutralización final; o unificarse con el riesgo de la servidumbre interna y de la división social entre amos y sujetos.

---

22 *Se habrá reconocido aquí el título del artículo de 1985 (GH). Toda esta conclusión retoma los argumentos de GI y GH (N.d.E.).*

En los dos casos tan brevemente examinados, vemos a los grupos locales y los estamentos sociales chiriguano tantear estas vías, divididos entre colaboración con los *karai* y resistencia, entre negociación y conflicto. Pero en ningún momento lograron coordinar decisiones al nivel del conjunto étnico y las coaliciones guerreras raramente pasaron de su décima parte. Aun durante el primer siglo del cerco colonial, frente a tres serias amenazas (los asentamientos pioneros de Andrés Manso en 1564 y de Ruy Díaz de Guzmán en 1617, la campaña militar toledana en 1574), si bien lograron movilizar a gran parte de la Cordillera, fue mediante divergencias y disputas internas que triunfaron apenas pasó el peligro. Más aún, la lucha anticolonial de los chiriguano no solamente quedó subordinada a sus rivalidades tradicionales, sino que sirvió de pretexto a ajustes de cuentas, sea entre grupos locales y/o entre federaciones regionales, sea entre líderes y profetas, cuya meta es en este caso la toma del poder en el seno de la sociedad indígena.

La clave del porvenir *ava* pasa por la resolución del dilema planteado por el asedio colonial: mantenerse como miembros libre e iguales, dueños de sus tierras y recursos, o aceptar la consolidación de una instancia de mando separada, supratribal y centralizadora que podía escapar al control colectivo.[23]

23 *Suprimimos las dos últimas frases que seguían en el original y anunciaban el plan del libro* Ava y Karai *(N.d.E.)*.

Historia de Cumbay*
(1990)

El 5 de abril de 1799 llegó a La Plata un "capitán" chiriguano llamado Cumbay, "indio bárbaro de la Cordillera de las fronteras de Tomina y pueblo de Ingre". Fue a la Real Audiencia de Charcas, donde presentó una queja contra unos españoles dueños de estancias cercanas a las tierras de su pueblo. Después de haber expuesto los motivos de su protesta, termina su discurso así:

> He tenido por conveniente el venir como tal capitán a esta ciudad a informar de todo lo referido a la superior benignidad de Ustedes para que en nombre del Rey Nuestro Señor nos ampare, tomando aquellas providencias que gradúe más oportunas y favorables para que dichos Michel, Chaves y otros convecinos se abstengan de las introducciones violentas que hacen en nuestros terrenos y nos dejen libres a nuestra disposición y que podamos sembrar y cultivar para tener frutos con que alimentarnos y vivir así en paz y quietud con que hemos guardado hasta aquí sin salir a los intereses que son propios de ellos ni consentir el más leve daño ni dar lugar a quejas ningunas (ANB Rück 143: 1v-2r).[1]

---

* *Corresponde al cuarto capítulo de* Ava y Karai. Ensayos sobre la frontera chiriguano (siglos XVI-XX), *La Paz: HISBOL, 1990, pp. 127-162. Lo publicamos aquí con la gentil autorización de HISBOL, corrigiendo solamente algunos errores gramaticales. El personaje de Cumbay fascinó Thierry Saignes desde sus primeros estudios sobre los chiriguano; lo mencionó en diferentes artículos sobre la guerra chiriguano, y le dedicó otros de manera exclusiva (ver la bibliografía al inicio de este volumen). Esta versión es la última y la más completa (N.d.E.).*

1 *Debido a una nueva clasificación en el Archivo Nacional de Bolivia, los manuscritos de la colección Rück cambiaron todos de numeración en los últimos años. Indicamos aquí las nuevas ubicaciones (N.d.E.).*

Es la primera mención en la documentación de este líder, quien unos años después iba a preocupar tanto a las autoridades de Charcas y luego jugar un importante papel en la independencia de Bolivia.

Su petición toca al punto crucial de las relaciones entre *karai* y *ava*: la expansión de la ganadería europea en detrimento de la agricultura indígena. Gran parte de la historia de la América alta, de las sierras y mesetas occidentales, puede verse como la del conflicto vaca-maíz[2] y habrá que esperar un siglo más para que los chiriguano sucumban bajo la invasión pastoril. Aquí, el líder reivindica el simple derecho a la posesión justa de su territorio y al aprovechamiento de sus propios recursos.

Debemos notar, finalmente, el tono sumamente humilde y respetuoso adoptado por el líder que va a aparecer luego como el *mburuvicha guasu*, el "capitán grande" de una importante federación política regional. En lugar de la soberbia acostumbrada de esta función, Cumbay se remite a la benevolencia del monarca español: ¿mero formalismo jurídico introducido por el abogado y "protector de los naturales", o creencia real, similar a la de los caciques andinos, en la protección sincera de Su Majestad hacia sus súbditos americanos?

Para recibir justicia, Cumbay eligió primero el camino de la diplomacia. Luego tomará el sendero de la guerra. Esta doble cara del líder ingreño es la que debemos dilucidar.

1. Cumbay campeón de la paz

Antes de examinar lo bien fundado de la demanda del líder chiriguano, debemos conocer la situación geográfica, física y humana del valle del Ingre. Las vicisitudes históricas recientes de sus pobladores tienen algo que ver también con el modo elegido por su representante. Y, finalmente, deberemos entender su actitud frente a la gran sublevación de noviembre de 1799.

Ingre: escenario geográfico y recursos

El valle del Ingre forma una de las tantas depresiones longitudinales que corren en dirección meridiana entre los ríos Parapiti y Pilcomayo. Desde el curso medio del Pilcomayo hasta la llanura del Chaco se suceden de cinco a ocho serranías, "cordones" según los textos, alargadas y separadas por otros tantos valles estrechos, más propiamente llamados en el vocabulario local "cañones" o "cañadas" (ver descripción en Haenke, 1974 [c. 1798]: 170-171).

El Ingre se encuentra separado del valle vecino de Añimbo (río Ñacamiri) al oeste por las serranías de Chore e Itiyuru (también llamadas cadenas del Ingre)

---

2 *Expresión de Branislava Susnik (1968) (N.d.E.).*

y al este del valle de Igüembe por las cumbres de Itacaray e Itachinini.[3] Los cerros tienen entre 1.500 y 2.000 metros de altura y los fondos de valle entre l.000 y 1.200 metros. Las laderas, cortadas por abruptas quebradas las más veces secas, son cubiertas por densas arboledas y sólo las peñas más empinadas dejan la roca descubierta. Desde las cumbres no se ven más que otras cumbres pobladas de un frondoso bosque, que van bajando hacia el este, como tantos peldaños, hasta alcanzar la llanura infinita del Chaco (500 metros de altura) que se confunde con el horizonte.

La depresión del Ingre tiene unos 80 kilómetros de largo y unos pocos de ancho que varían según el sector del valle. El río central recolecta torrentes y riachuelos que en ambas vertientes forman unos desfiladeros o "goteras" de paso dificultoso y, en época de guerra, arriesgado. Veinte kilómetros antes de desembocar en el Pilcomayo recibe a su izquierda las aguas del río Abatiri, cuyo curso forma un valle paralelo del mismo nombre (hoy Igüembe): en los documentos coloniales, estos dos valles eran a menudo asociados.

El valle del Ingre desempeñó un papel de primera plana en toda la historia chiriguano. Ya aparece en la encuesta de Mosquera en 1573 con el nombre de Yre, "agua hedionda" en guaraní (en Mujía, 1914: t. 2, pp. 108-129). Sus habitantes eran considerados como muy agresivos. En 1636 asesinaron a un misionero jesuita (y lo reiteraron un siglo después). En 1674, Ingre y Abatiri constituían una "provincia" de cuatro "pueblos", con otras dos hacia el este: Guacaya con cinco pueblos y Macharetí, que aparecían como las federaciones centrales más potentes y agresivas de toda la Cordillera. Es interesante constatar cómo el número de pueblos cambia en las descripciones ulteriores y no sabemos si semejante variación remite a cambios reales debidos a coyunturas específicas o a criterios distintos según los observadores. En 1734, el Ingre contaba con siete pueblos. En 1758 ascendía a "diez pueblos con los de Abatiri" según una primera demarcación hecha en Tarija (AFT M1) o a "20 pueblos" según otra (AFT M6) o según una tercera, uno para el Ingre y cinco para Abatiri (AFT M3). En cuanto a un misionero franciscano, cuenta 25 aldeas en total y planta la cruz "en el pueblo de Abatisimbiaja [con cuatro pueb1os] por ser el medio de dicho valle" que estaba padeciendo "pestes" (14.IX. 1759, Archivo del Marqués de Tojo, copia en ANB MI 1883 217/57). Esta cifra se confirma 12 años después: "sólo en el valle de Ingre de ocho leguas de largo hay 26 pueblos" (1771). Las cifras de los hombres adultos no eran menos fluctuantes: en 1728, se asigna al Ingre 600 "soldados" (ANB EC 1730/64) y medio siglo después unos 250, más 400 en Abatiri (21.XII. 1778, AGI Lima 601).

Estas variaciones plantean primero el problema de la adecuación del vocabulario colonial u occidental para designar realidades indígenas americanas.

3 *Hemos corregido el texto original que indicaba erróneamente Itiruyu por Itiyuru e Itachiri por Itachinini (N.d.E.).*

El término español de "pueblo" alude a un conjunto de casas dispuestas a lo largo de unas calles y plazas con edificios colectivos en el centro. Carecemos de descripciones detalladas del valle del Ingre. Podemos usar la de un pueblo no muy distante en el año de 1758:

> Es pueblo muy crecido porque se compone de nueve a diez porciones de rancherías. Cada una de estas tiene su plaza con nueve a diez casas poco más o menos con su sitio distinto y cada casa tiene muchas y varias familias. Convienen a ser los capitanes nueve a diez cada uno con su plaza. Su ramada y sus soldados (descripción del pueblo de Pilipili, AFT M188).

Se evidencian los tres conjuntos constitutivos de un grupo local *(tëta)* chiriguano: la "casa" multifamiliar (no sabemos si es una *maloka* amplia o una tapera. rancho mucho más chico); la aldea agrupa un cierto número de casas y el pueblo a su vez cuenta con varias aldeas. Cuando, en 1799, un juez va a encuestar sobre la denuncia de Cumbay, le menciona como jefe de siete pueblos: es probable que cada pueblo corresponda a una aldea en nuestra terminología.

Las fluctuaciones del número de aldeas remite a la coyuntura: en periodos de amenazas biológicas (sequía prolongada, epidemia) era más conveniente separarse y buscar soluciones o refugios para grupos más restringidos. Pero, claro, eran sobretodo las vicisitudes bé1icas las que tenían el mayor impacto sobre el tamaño y el grado de dispersión del hábitat. Los informes de las expediciones de castigo proporcionan excelentes datos sobre los pueblos ingreños y sus recursos. En julio de 1780 tres columnas españolas (2.500 soldados en total) batieron los valles de Abatiri y de Ingre causando estragos. Dejemos hablar al responsable de la última columna:

> El cañón de Ingre que se me destinó queda enteramente asolado y sus habitadores que han escapado, refugiados en los montes, a donde les hemos seguido con el mayor empeño y batido sin cesar, pero las espesuras les sirven de muralla: no obstante esto han experimentado notable daño por los muchos que han muerto siendo los heridos con tanto exceso, que queriendo beber el ejercito de un arroyo inmediato, no lo pudieron verificar por estar todo el teñido de sangre. Todas las poblaciones se han reducido a cenizas y destrozado los muebles. Pasan de 4 a 5.000 cargas de maíz lo que hemos cogido; las necesarias se han aplicado al ejército y lo demás hemos quemado; nos hemos hecho de un crecido número de ganado y de 400 o 500 caballos; mucha sal, algodón y cuanto tenían para su uso; y este golpe les hará escarmentar para que por muchos años dejen quieta la provincia y ocupen el tiempo en llorar las perdidas considerables que tienen, clamando por las muchas familias que se han apresado, y entre estas cuento por la mayor felicidad haber rescatado 7 pobres cautivas, que hace 2 años cogieron en la provincia de Pomabamba, y han sufrido las miserias y la tiranía de estos bárbaros. Por dos ocasiones nos han presentado batalla junto a sus trincheras, a las que se retiraban, pero a cañonazos se han destruido, y ganado 9, que tenían bien formadas y construidas, y algunos tiros los despedimos con tanta felicidad que veíamos volar los indios, pero con la misma prontitud los ocultaban y escondían. Por los montes no se oyen más que

> alaridos de mujeres, que no nos causan poca compasión, y estamos ciertos que éstas en todo tiempo han de recordar a sus maridos la infelicidad en que las han puesto, y que han de servir de freno para que en adelante vivan con amistad y quietud.[4]

Resalta la intensidad de los combates: arroyos teñidos de sangre, cuerpos despedazados a cañonazos. El relato confirma dos prácticas guerreras indígenas: la de "retirar y ocultar los muertos" para evitar que el enemigo sepa el número de víctimas y no maltraten los cadáveres (como cortar las cabezas); y las técnicas muy elaboradas de fortificaciones. El balance de las represalias es severo para los chiriguano:

> En diez años no se ha hecho expedición más gloriosa, son más de 30.000 cargas de maíz las que hemos cogido […] Nos hemos hecho de 2.800 vacas, caballos, yeguas y mulas, se han asolado 184 pueblos y aunque esto les hará eco así es en la realidad, bien que algunos tan limitados que sólo por el lugar y nombre del terreno se les puede dar su apelativo (28.VII. 1780, AGI Buenos Aires 60).

Es entonces una guerra total la que libran los españoles para destruir todos los recursos indígenas y obligarlos a rendirse. Notemos también el impacto disgregador de las hostilidades. Para limitar los estragos, los pueblos se fraccionan y desparraman, eso explica el número tan elevado de "pueblos". Los bienes destruidos conciernen la subsistencia (maíz, sal, animales) o el vestido (algodón), pero no se habla de metal o herramientas metálicas que han debido ser escondidos o llevados por los mismos chiriguano.

El informe prevé que con semejante desastre los ingreños dejarán de perturbar por un buen tiempo las fronteras. Guerreros muertos, familias capturadas…: ¿cuánto tiempo necesitarán para recuperar su potencial demográfico y económico? Los españoles esperan que con el recuerdo de la desgracia las mujeres frenarán todo impulso bélico: es ignorar que son ellas justamente que empujarán tarde o temprano a los jóvenes a tomar el camino de la guerra. Son más bien los líderes y los ancianos "tenidos por los prudentes y padres de la patria" (Pino Manrique, 1971 [1785]) quienes optan por la paz. La gestión de Cumbay, 19 años después de las represalias, quien opta por el recurso jurídico y no por la violencia, corresponde más a sus funciones tradicionales. ¿Cuál era el fundamento de su queja?

Según el líder ingreño, dos estancieros españoles

> … nos han causado y causan insanables perjuicios entrándose a nuestros terrenos, y ocupando mucha parte de ellos, echando sus ganados a nuestras chacras y pueblos como a pastos baldíos, llegando […] al extremo de meter dichos sus ganados en nuestras

---

4 *Cita sin referencia en el texto original; suponemos que proviene del mismo documento que se cita luego: AGI Buenos Aires 60 (N.d.E.).*

sementeras estando cultivadas y con frutos pendientes que ha resultado el daño de quedarnos sin cosecha y sin libertad de sembrar por estar ocupadas las tierras de labranza con dichos ganados (1799, ANB Rück 143: 1r).

¿Cómo se traduce el antagonismo ganado-sembradío en el valle de Ingre? Las cantidades de maíz halladas por las milicias españolas en 1780 llaman a la reflexión: 4.000 a 5.000 cargas (una carga es equivalente a 25 kilos), es decir cien toneladas, habían sido acumuladas en los trojes o graneros ingreños. Es una cantidad impresionante para una población total que debía aproximarse a las 2.000 personas. Corresponde también a reservas de guerra. Revela en todo caso la capacidad productiva de la agricultura indígena.

El maíz *(avati)*, el poroto (*kumanda*) y la calabaza (*guandaka*) constituían la trilogía alimenticia chiriguano. Existían once variedades de maíz y trece modos de transformación culinaria. Prevalía su transformación en chicha (*kägui*): "el cangüi es su café, su caldo, su vino, su comida, su bebida, su todo: es en cierto modo su dios." (Nino, 1912: 247). Gran parte de las alianzas y de la agresividad *ava* estaba condicionada por la abundancia o la carestía de maíz. Si llegaba a faltar, provocaba el desconcierto del grupo y su dispersión. Esta preponderancia del maíz en la sociabilidad indígena explicaría quizás la intervención de Cumbay ante la Audiencia de Charcas. Pero lo que calló es la presencia de una ganadería que alcanzaba a 2.800 animales: si quitamos unos 400 ó 500 caballos, quedan más de 2.000 vacas –lo que es un rebaño enorme, comparable al de las mayores reducciones misioneras–. Es toda una cara oculta la que nos revela el informe militar: una ganadería bovina en manos *ava*.

La Audiencia ordenó una encuesta y seis meses después el subdelegado de Tomina enviaba su informe:

Mandé comparecer no sólo a éste [Cumbay] sino a su compañero Aregua, únicos principales capitanes de los siete pueblos de Ingre […] Puestos ya a mi presencia, reconocí la disparidad que había entre ambos, ratificando el uno de nuevo la queja, y negando el otro haber motivo alguno para semejante queja, pues bien patente era, lo mismo que a mí, que de la última estancia de estos valles hasta los insinuados pueblos, no había menos distancia que diez leguas; y nunca ha llegado el caso de que al lugar de sus sementeras haya llegado y menos pueda llegar ganado alguno, pues bien se guardarían de ellos nuestros hacendados por la constancia que tienen, aun sin este motivo, que res que aquí llegase no harían menos aquellos Indios que comerla por la escasez de carne que tienen (27.IX. 1799, ANB Rück 143: 5r-v).

Intimado de explicarse, Cumbay proporciona unas razones confusas y entre ellas las sugerencias de un estanciero vecino que quería compartir con él los terrenos desocupados. Acaba por aclarar que

… su primera intención fue pedir retirasen aquellos ganados, porque los terrenos que están en el día desiertos no son suficientes para la cría de venadillos y demás animales

que ellos necesitan para comer; y porque con motivo de la mayor distancia habrá menos motivos en lo sucesivo de incomodarse unos a otros y que ésta era en fin su queja principal (27.IX. 1799, ANB Rück 143: 5v).

Al funcionario entonces le fue fácil probar que los terrenos de pastoreo adueñados por las haciendas

… nunca fueron de ellos sino es de los indios vasallos del Inca, por los vestigios de unos paredones de piedras que aun se conservan en aquella raya (27.IX. 1799, ANB Rück 143: 5v).

El líder ingreño tuvo que reconocer lo infundado de su demanda.

Advertimos que Cumbay no hace ya ninguna referencia a los daños que sufrirían los sembradíos de maíz. ¿Qué significa entonces su reclamo? Él mismo arguye necesidades de espacio para la caza menor y debemos suponer, aunque no lo especifique, para la cría de ganado bovino. Finalmente, sugiere la necesidad de “mayor distancia” para “no incomodarse”, lo que volvería a postular la necesidad de mantener un espacio intermedio que serviría de resguardo contra las intrusiones de los ganaderos, espacio que recuerda más bien la antigua “tierra de nadie” que separaba estancias fronterizas y aldeas cordilleranas. Aun si los ingreños no sufrían una invasión pastoril inmediata (Sauces está a cuatro días de caminata según una evaluación de 1790) como en la zona norteña o sureña, deseaban mantener las distancias con sus vecinos. Dicho de otro modo, manifiestan la voluntad política del mundo sin Estado visto como una salpicadura de células autónomas separadas por espacios vacíos.

La “sublevación general” de 1799

Cinco semanas después de haber enviado el informe sobre la queja de Cumbay, estallaba la mayor sublevación del siglo (ver Mariluz Urquijo, 1967). No es de extrañar que afectara la Cordillera norte, entre los ríos Parapiti y Guapay, que acababa de ser expuesta en los quince últimos años a un fuerte avance de estancias, misiones y fuertes. Ya a comienzos de 1796, la agitación empezó en la misión de Piriti y después de una falsa calma se propagó en agosto de 1799 a los pueblos del Parapiti. Los convites de chicha, donde se mezclan neófitos y “paganos”, se multiplican. El subdelegado de Tomina envía una comisión pacificadora por su sector y señala la eficiente ayuda prestada por unos líderes en su favor. Entre otros, el capitán Mandicuyu del pueblo de Ñancaguasu,

… era un predicador de los perjuicios que se les seguirían siempre que nosotros tomaremos las armas y al contrario de las conveniencias y utilidades que reportaban de sernos fieles. Este sermón apoyado de los capitanes Cumbay y Taparinde surtió nada menos que el efecto de comprometerse ellos por sí a quemar los pueblos de aquellos que cometieran los excesos (28.XII. 1799, ANB Rück 145).

Cumbay sigue fiel a sus propósitos de paz. Se podía esperar que la presión ganadera le inclinaría hacia la hostilidad o por lo menos del lado de la neutralidad. ¿Podemos discernir una continuidad lógica con su reclamo en La Plata? Formalmente sí. Cumbay parece preferir la negociación y el diálogo directo con las autoridades coloniales. Quizás sea una elección personal, pero también la tradición *ava* exalta al líder como pacificador.

Estos esfuerzos para contrarrestar la ofensiva en preparación fueron vanos. A principios de noviembre, las misiones del Parapiti son avasalladas: cinco fueron destruidas y sus estancias saqueadas. Los partidarios del español se refugiaron en el fuerte de Saypurú, que fue sitiado en vano durante tres días por los guerreros de unos treinta pueblos confederados de la zona del Parapiti. En los meses siguientes el peligro aumenta. En mayo de 1800, el subdelegado de Tomina señala nuevas quejas de los ingreños contra las "invasiones de los estancieros fronterizos". En un contexto tan adverso a los españoles, se podría inferir que los ingreños, tan prontos en participar en los conflictos anteriores, se adherirían al partido antiespañol. Nada de eso. Por el contrario:

> … los indios de toda la costa de Ingre se han mantenido en quietud [...] habiendo sido llamados al pueblo de Sauces los principales capitanes Cumbay y Aregua para cortar por medio de la amistad la sedición general que grasaba la mayor parte de la Cordillera (30.V. 1800, ANB Rück 152: 2r).

Lazos directos existían entre autoridades fronterizas y líderes *ava*. Por ejemplo, en 1776, Timoteo Echavarría, excelente conocedor de la Cordillera, de paso en el Ingre se aloja en casa de los "capitanes Cuñatate y Maracuy". Claro que luego el recuerdo de las severas represalias de 1780 debió convencer a los ingreños de mantener la paz a toda costa; pero por las mismas razones podríamos pensar en un deseo de venganza que aprovecharía una coyuntura crítica para el invasor colonial. Si hubiera habido alguna hambruna o epidemia en la zona, los informantes lo habrían mencionado. La alianza de los ingreños con los "vecinos" o por lo menos su no participación abierta a la coalición de 1799 debe remitir a tensiones internas con otras federaciones regionales.

Otra explicación posible de la abstención ingreña podría ser la política de dádivas que generaría un lazo de clientelismo. Dos años después, Cumbay renueva su visita a La Plata:

> [Cumbay] acaba de llegar a mí para que se le solicite el que V. Señoría le haga algún regalo de costales y otras especies de esta clase en virtud de unos servicios, útiles desde luego no sólo por la cesación de los daños que pudieron haber inferido cuanto porque contribuyeron [con Aregua] con los demás al mismo intento de pacificación de los insurgentes. [Añade el subdelegado:] en todos tiempos los indios más temidos de toda la costa de las fronteras de mi partido de Tomina siempre han sido y son los de los siete pueblos de Ingre (8.IV. 1801, ANB Rück 159: 1r).

La Audiencia no dudó en otorgar inmediatamente el donativo de 50 pesos para los dos líderes ingreños. Dos días más tarde, el subdelegado de Tomina había invertido la cantidad de dinero en los productos siguientes:

Primeramente por 28 costales a 5 reales	17	[pesos] 4 [reales]
Por 12 frazadas a 7 reales	10	[pesos] 4 [reales]
Por 2 pares de tijeras grandes	3	[pesos] 6 [reales]
Por 2 sombreros con vara y media de cinta cada uno	2	[pesos] 4 1/2 [reales]
Por 2 pañuelos colorados a 20 reales cada uno	5	[pesos]
Por 8 varas de bayeta colorada a 4 reales	4	[pesos]
Por 4 varas de estaño a 2 reales	1	[peso]
Por 4 tiras de paño de grana para la frente	2	[pesos] 4 [reales]
Por 2 pesos y 7 1/2 reales en plata para su viaje del capitán Cumbay, quien habiendo venido a ésta en solicitud de este obsequio, a éste le he entregado dichos reales lo mismo que las especies que le corresponden, haciéndome yo cargo de entregarlo las suyas al capitán Aregua	2	[pesos] 7 1/2 [reales]
	50	[pesos]

(10.IV. 1801, ANB Rück 164: 4r).[5]

Se puede notar la mezcla de objetos utilitarios (costales, tijeras. frazadas) y de objetos de adorno o de lujo (sombreros, pañuelos, bayeta, paño, estaño). El estaño debía servir a confeccionar tarugos (*tembeta*) que los hombres colocaban bajo el labio inferior y las tiras de paño para atar el cabello en torno a la frente. Podemos también contrastar los objetos de uso personal (sombreros, pañuelos, tijeras) y los que podían ser repartidos a sus familiares (costales, frazadas, bayetas). Notemos finalmente cómo el funcionario tiene cuidado en no entregar directamente a Cumbay la parte que corresponde a su colega Aregua, prefiriendo hacerlo en manos propias.

Tenemos aquí un buen ejemplo de las “visitas-obsequios” que solían hacer los líderes chiriguano a las autoridades coloniales. La única incógnita concierne las relaciones existentes entre los dos representantes ingreños. ¿Por qué en lugar de un solo *mburuvicha guasu*, como en otras partes, tenemos aquí a dos líderes que parecen compartirse el cargo? Ignoramos el tipo de relación entre ellos: en la encuesta de linderos, Aregua contradijo a Cumbay; si éste se apresura a ir a buscar su regalo en La Plata, ¿no será por miedo a que se le adelante Aregua? Veremos luego, durante los contactos con los patriotas insurgentes, que otros misterios rodean a los delegados ingreños.

5 *Un peso equivalía a 8 reales (N.d.E.).*

2. Cumbay ¿campeón de guerra?

Tres años han pasado desde la última visita de Cumbay a La Plata. Las operaciones bélicas no han cesado entre los ríos Parapiti y Acero, pero no parecen haber implicado a los contingentes ingreños. Sin embargo, repentinamente, en agosto de 1804, estos últimos "avanzaron" hacia varias estancias ribereñas del Parapiti:

> El 15 y el 17 en la parte de Huacareta hicieron su acción, a puestas del sol, en el ganado de Michel y esa noche cerca del día invadieron la estancia de Chaves y de otros (ANB Rück 179).

Dos días después se confirmaba que "está muy revuelta la cordillera y es por cierto todo el cañón de Ingre". La tensión culmina cuando Cumbay en persona, a la cabeza de un ejército de "6.000 indios", asalta el fuerte de San Miguel de Membiray los 8 y 9 de octubre (ANB Rück 179).

A comienzos de 1805, el balance de las incursiones *ava* sobre la frontera es severo según el propio virrey de La Plata:

> Las hostilidades e invasiones chiriguanas no sólo han arruinado algunos fuertes y poblaciones sino que se han avanzado y ocupado hasta 40 leguas por una parte y 20 por otra de los terrenos que se hallaban poblados con estancias de ganados las que se han quedado en una casi total desolación por el robo de 30 a 40.000 y más cabezas (27.II. 1805, ANB Rück 181).

A diferencia de noviembre de 1799, la coalición formada por los grupos de la Cordillera central no dirigió sus ataques contra las misiones, sino contra las estancias ganaderas: ¿era la verdadera réplica a las quejas de Cumbay presentadas cinco años antes?

> Hasta ahora los bárbaros atacaban en época de lluvias por creer inutilizada la pólvora pero desde agosto de 1804 sus ataques son permanentes (5.IV. 18O5, ANB Rück 181).

Todo indica una enorme determinación indígena y una presión tal que no se pudo contener antes de las lluvias de noviembre. Los cinco años que siguen la ofensiva ingreña son marcadas por guerras terribles que quizás marcan el auge de los combates entre *karai* y *ava* a lo largo de los tres siglos de hostilidades: nunca las acciones bélicas fueron tan violentas y constantes. ¿Cómo entender el cambio de Cumbay y de los grupos ingreños que sorprendieron toda la frontera noroeste? Debemos dilucidar la nueva cara de Cumbay, ahora vuelto el campeón de la guerra. Usaré la excelente información vertida en el legajo de "expediciones contra los chiriguanos (1801-1809)" del Archivo General de la Nación Argentina (AGN), sala IX 23-2-4.

El problema de las coaliciones y de los kereɨmba

Seis mil guerreros es mucho: alcanza diez veces el potencial ingreño. Debemos inquirir la veracidad del dato y luego entender el origen de la coalición. Los testimonios recogidos durante una encuesta pedida por la Audiencia sobre las causas de la reciente "invasión" chiriguano nos ayudan a aclarar estos dos puntos. Así, don Eusebio Padilla, capitán de milicias,

> … por la experiencia que tiene de arrear ganado caballar reguló que habrían de 900 a mil caballos que estaban colocados en alguna distancia tras de la infantería o indios a pie [en número de 5 a 6.000; y añade:] en la presente coligación han concurrido indios bárbaros de las fronteras del Tucumán y Tarija como son los Mataguayos, Bejoses, Tobas, Chaneses y Chiriguanos, que esto lo saben porque algunos inteligentes y prácticos de la Cordillera han observado estas naciones extranjeras por el idioma y por los semblantes en que se distinguen (AGN sala IX, 23-2-4).

No se trata de un mero asalto local sino de una confederación guerrera multiétnica: se ha convocado a grupos tan lejanos como los toba y mataco chaqueños. ¿Sobre qué base se han podido asentar estas alianzas interétnicas con grupos tradicionalmente enemistados? Por suerte, el mismo informante nos cuenta la hazaña de un guerrero *ava* ("soldado del capitán Taruco") quien, desde el destacamento sitiado en Membiray,

> … se expuso de noche y se atrevió a introducirse en el campo enemigo donde oyó que quejosos del capitán Cumbay, primer caudillo del Ingre y de aquella revolución, por haberse quedado a la retaguardia y en mucha distancia de nuestro campamento poniéndolos a ellos a la vanguardia y como de carnaza de nuestras armas según ellos, explicaban descontentos de esta operación, protestaban retirarse, abandonar a Cumbay y no llevar consigo ningún ganado de lo que tenían robado de aquella inmediación prometiéndose hacerse pago con el que ya tenían transpuesto [en consecuencia] se verificó al día siguiente la retirada de dicho cuerpo enemigo de que se infiere no sólo la coligación de otras naciones sino la multitud de enemigos pues el crecido cuerpo que amenazaba a nuestro destacamento era todo o la mayor parte de enemigos extranjeros supuesto que la queja nacía de que Cumbay se hubiese quedado con todos los suyos en salvamento (9.I. 1805, AGN sala IX, 23-2-4, cuad. 1: 6).

Las alianzas se traban en base al futuro botín. Los grupos chaqueños han debido venir atraídos por la perspectiva de robar ganado, pero al verse puestos en la vanguardia, el riesgo les parece demasiado alto. El prudente Cumbay no quiso correr ningún riesgo. No muestra las calidades del líder de guerra que normalmente debe encabezar sus tropas. Su prestigio no basta para asegurar una participación hasta el final. La deserción de los grupos "aliados" explica su fracaso para tomar la estacada de Membiray. Después de dos días tiene que levantar el cerco y darse a la fuga (lo que hizo luego el destacamento español).

Vemos de nuevo el mayor factor de debilitamiento de las coaliciones guerreras: cada contingente aliado guarda su libre iniciativa y su imprevisibilidad es a menudo responsable de los fracasos militares chiriguano.

Finalmente, la misma encuesta aporta varios indicios sobre lo que ha podido provocar la "salida" de los ingreños. Primero, la coyuntura climática fue especialmente dramática. En el año 1804 ocurrió un desastre biológico de magnitud en todo el sur andino: sequía, carestías y epidemias causaron estragos en la población. Aunque la mayoría de los testigos imputan el asalto del enemigo "a su natural inclinación al robo", el mismo capitán Padilla confiesa:

> … ha oído a los lenguaraces que hacen de intérpretes que hostigado el enemigo de la necesidad de comestibles, decía: 'si hemos de morir de hambre, vamos a morir a manos de los cristianos' de que infiere el declarante que esta necesidad y la codicia del indio lo obligó al robo y excesos cometidos (AGN sala IX, 23-2-4, cuad. 1: 5).

El propio subdelegado de Tomina debe reconocerlo:

> Buscar hoy la causa que haya tenido el enemigo para estos excesos es nunca acabar, pues a mas de que no se descubre otra que su misma inconstancia y natural infidelidad estimulada quizás de la escasez que ha causado la general esterilidad del año que acaba (10.XII. 1804, AGN sala IX, 23-2-4, cuad. 2: 95).

Otros testigos indican como causa una desavenencia entre ingreños y estancieros fronterizos: venganza sea por la muerte de tres "indios ladrones", sea por el rechazo de un estanciero de Huacareta en ceder un toro a unos ingreños que entonces "le respondieron que en breve le verían pues volverían a quitarle sus tierras" o bien por un robo fallido en una estancia de San Juan del Piray. El cura de Sauces introduce un nuevo motivo para las aprensiones indígenas. Incrimina unas tentativas del comandante de la frontera por descubrir una mina de oro en el cerro de La Polla, ubicado al sur del territorio ingreño. Y concluye:

> Parece que esta nación con su misma ferocidad ha pretendido hacerse terrible para que ninguno piense en adelante introducirse en sus terrenos a trabajar minas pues bien le discurren ellos, que de encontrarse éstas han de ser despojados y arrollados de sus poblaciones inmediatas, y ésta es la causa porque ocultaron esta mina (13.I. 1805 AGN, sala IX, 23-2-4, cuad. 2: 17).

Miedo muy comprensible. Desde la ocultación en el siglo XVI de la mina de plata de Saypurú hasta fines del siglo XIX,[6] los *ava* lograron evitar una colonización minera que hubiera sido más devastadora que la pastoril. La meta disuasiva

---

6 *Sobre la mina de Saypurú, ver el primer capítulo de este volumen (N.d.E.).*

atribuida a la "ferocidad" indígena debe, claro, ampliarse a la ganadería: la devastación de las estancias fronterizas es una clara advertencia a los pobladores para que no pasen los linderos.

El presidente de la Audiencia de Charcas no comparte esta idea de un *statu quo* territorial. Después de haber imputado las hostilidades a la "inconstancia natural de los indios, a su propensión al robo y por último a su condición brutal", reiterando los clichés más negros desde las condenas toledanas, formula una doctrina del proceso colonizador que está más cercana al modelo anglosajón que a la renuncia oficial por parte de la Corona a toda guerra expansiva:

> En lo substancial se llaman Fronteras todas las tierras incógnitas ocupadas por los Bárbaros y nuestras pertenencias siguen siempre extendiéndose con la población de nuevas misiones, y de las estancias que se van estableciendo más adelante por el interés de los buenos pastos y fértiles terrenos, como siempre se ha ejecutado desde la pacificación de este continente (25.I. 1805, AGN sala IX, 23-2-4, cuad. 1: 47).

Es una visión fría de la expansión ibérica en América (Jara, 1969) que niega todo derecho a los habitantes nativos. Producto de las reformas borbónicas y de la modernización del aparato burocrático, esta visión anuncia crudamente las políticas liberales del siglo XIX.

Estas vituperaciones oficiales no revelan, en fin de cuentas, los motivos que hicieron pasar a los ingreños y a su cabeza, Cumbay, en el partido de la guerra. Entendemos que la crisis alimenticia de 1804 ha debido ser la chispa que hizo estallar las hostilidades. Podemos sospechar algunos cambios en la relación de fuerza interna entre los diferentes componentes de edad y de sexo del grupo. Una primera noticia nos alerta: la "muerte del capitán Caripari de Ingre y no hay quien sujete las cuatro poblaciones que corrían a su cargo" (1.XI. 1802, ANB EC 1802/32).

En 1805 nos anoticiamos que Caripari murió "a manos de españoles", lo que remitiría a operaciones de guerra. Entonces ignoramos si Caripari era un factor de paz o de guerra, y de todos modos eso no explica el cambio brusco de Cumbay. La segunda noticia es más alarmante: "los principales caudillos de Ingre son tres negros apóstatas" (1.III. 1805, ANB Rück 180). ¿Qué significa esta intromisión de unos negros, por cierto cimarrones, a la cabeza de los ingreños? Era frecuente elegir para las operaciones bélicas a líderes militares distintos de los de paz. Otra costumbre era poner a la cabeza del grupo a tránsfugas o incluso cautivos quienes eran forzados a encabezar los contingentes guerreros. Podemos sospechar que los negros del Ingre correspondían a este caso, la palabra "caudillo", siendo un término más militar. Sin embargo, ignoramos completamente las relaciones de fuerza en el seno de la federación ingreña entre partidarios de la lucha o de la paz.

A fines de julio de 1805, el gobernador-intendente de Potosí, Francisco de Paula Sanz, emprende una larga expedición contra los grupos del Pilcomayo. El

diario de su campaña revela bien las modalidades indígenas de hacer la guerra. Además, en varias oportunidades intervienen los ingreños. Mientras está batiendo las orillas, el 16 de agosto se señala la llegada de los indios del Ingre que se instalan al "abrigo de la espesura del cañaveral con que se inutilizarían los tiros":

> Desde allí empezaron su gritería, gambetas y toque de sus pucunas silbadoras que son sus instrumentos de guerra y señal de avance [...] Con este motivo las disparadas continuas de flechas y la gritería en que continuaban, pero sin salir del parapete del cañaveral y bosque, se resolvió avanzar un pedrero [que mató a algunos enemigos] y a las dos de la tarde tocaron a toda prisa la pucuna ronca que es la señal de retirada.[7]

Un hombre herido capturado revela ser un chané tomado en esclavitud desde hace diez años y vendido por los hijos de su amo a un otro capitán contra "cuatro vacas y dos caballos". Da la lista de los pueblos implicados en los combates y añade: "convocaron a los Ingreños para este ataque, pero éstos rehusaron venir, diciendo que los de Pilcomayo no les daban más que agua y no chicha".[8] Más interesante todavía: otros cautivos avisan que los ingreños han querido ir al campamento del gobernador a pedir la paz pero se "intimid[aron] en el camino" e hicieron vuelta atrás; Cumbay "célebre entre todos" los acompañaba: entre los muertos, se encuentra Guaitire, "célebre guerrero capitán" del Ingre y otros líderes de Ingre y Abatiri.[9] Todavía más relevante es cuando aseveran:

> ... que ya no creían volviesen, pues ahora los ingreños singularmente las viudas y parientes de los muertos a mas del duelo que formarían les pedirían la paga de ellos que es lo que acostumbran y regularmente reñirían porque no han de poder contentar a tantos con sus vacas, yeguas, etc., que es el pago con que se conforman.[10]

El 3 de septiembre se confirma la retirada general de los enemigos entre los cuales se estiman 300 muertos y 600 heridos.[11]

Este diario de la expedición de Paula Sanz se revela de lo más instructivo por cuanto refiere las prácticas guerreras de los *ava* y en este caso en lo que se refiere a los ingreños. Confirma primero el alto grado de imprevisibilidad de la intervención "aliada". Esta ayuda se negocia a alto precio. Si bien los grupos allegados y emparentados de una misma federación están obligados a colaborar,

---

7 *Thierry Saignes utiliza el "Diario de la expedición a la Frontera y río Pilcomayo (21 de julio al 15 de septiembre de 1805)" de Francisco de Paula Sanz, BC UMSA, col. R. Gutiérrez nº 2314, pp. 139-214. Este diario está reproducido en ANB MI 1883 217/57, ff. 4r-43r. Sobre esta última versión nos hemos basado en el trabajo de edición. La presente cita corresponde a los ff. 12v a 13v del documento del ANB (N.d.E.).*

8 *fº 14v del diario reproducido en ANB MI 1883 217/57 (N.d.E.).*

9 *ff. 35v-36r del diario reproducido en ANB MI 1883 217/57 (N.d.E.).*

10 *fº 36v del diario reproducido en ANB MI 1883 217/57 (N.d.E.).*

11 *ff. 40v-41r del diario reproducido en ANB MI 1883 217/57 (N.d.E.).*

otros grupos más alejados por la geografía y el parentesco hacen pagar caro su participación. No solamente el ritual de la convocatoria implica los convites de chicha, sino que se debe pagar a las familias de los guerreros muertos en las operaciones bélicas. Ignoramos el precio exacto en reses por cada víctima para compararlo con el de los cautivos chané. El trueque sugiere, por los términos de la equivalencia bastante favorable al elemento humano, que los grupos disponían de abundante ganado y/o que los "esclavos" eran escasos. También llama la atención la prudencia ofensiva de los guerreros *ava*: no atacan directamente, sitian desde el monte con gritos, silbatos y lluvias de flechas; son las salidas y réplicas españolas las que provocan el desbande de los sitiadores; el gran número de "capitanes" *ava* muertos indica que se exponen mucho más: drama del líder de guerra chiriguano.

Si bien Cumbay vacila en socorrer a los grupos del Pilcomayo hostigados por Paula Sanz, en los meses de septiembre y octubre vuelve a atacar con mayor determinación la frontera entre Pomabamba y Sauces. Pero falla en el asalto nocturno a la estacada de Saucimayo, que le cuesta muchas bajas (ANB Rück 188). Luego, una expedición de represalias, cuya preparación tropezó con rivalidades personales entre las autoridades de Tomina, sale en diciembre de 1805 con el único objetivo de asolar al cañón de Ingre y capturar a Cumbay. Contrariamente a lo esperado, los combates son escasos, los enemigos invisibles y más bien un emisario de Cumbay toma contactos con el comandante de la tropa a fin de negociar un armisticio, lo cual se acepta con el retorno del destacamento bajo la vigilancia de los guerreros puestos en las cumbres. Esta expedición sin brillo militar despertó muchas polémicas entre las autoridades militares, civiles y eclesiásticas; cada sector incriminó la actitud conciliadora del comandante Pedro Carvajal Mendoza. El propio relato de la expedición por el capellán fue criticado, se enviaron otros diarios distintos, se realizaron encuestas en Tomina y La Plata, y finalmente el Presidente de la Audiencia tuvo que intervenir para poner fin a la polémica y defender la política pacificadora del comandante (AGN sala IX, 23.2.5).

Diarios y testimonios dan muchos detalles sobre la voluntad negociadora de Cumbay. Los detalles son vividos y transmiten las propias palabras del *mburuvicha guasu* ingreño:

> Cumbay desnudo a la moda de ellos con sólo un mandil que le cubría por decencia [...] dijo que *Dios había permitido las guerras anteriores pero que Dios mismo permitía también que se hicieran aquellas paces* (AGN sala IX, 23.2.5, cuad. 6: 180 v; subrayado mío).

El diario del capellán Aberrastigui da una versión más completa de esta entrevista que se desarrolló el 7 de enero de 1806:

> … a horas 5 de la tarde y después de saludarnos, dijo Cumbay: 'sin duda el corazón del cristiano se hallaba todavía agraviado por no haber parecido a tratar hasta esta hora

pero que con todo parlará algo […] *Dios es el móvil de la guerra y todo cuanto sucede viene de lo alto;* que se olvidasen mutuamente las muertes de los parientes, y que la guerra la han sostenido estos cunumis, a quienes no ha podido sujetar, y que por ser tarde, se asentaría sobre la paz al siguiente día' (AGN sala IX, 23.2.5, cuad. 5: 67v; subrayado mío).

Un mes después se realizó otra entrevista. El comandante Carvajal se apea en el Parapiti y envía al lenguaraz Portillo con Arimbaya "capitán de los aliados". En el camino, el 7 de febrero de 1806,

… se presenta un cacique acompañado de un número muy crecido de indios armados los unos con lanzas, otros con espadas, otros con machetes y los demás con flechas y un tambor que batía la caja a la manera de los nuestros. [Los enviados van al pueblo de Cumbay y le invitan] a ir a La Plata a lo cual contestó agradablemente que dos veces había estado en Chuquisaca, que sabía el camino, y vendría a presentarse a Vuestra Excelencia pero no muy pronto porque primero tenía que tratar de reponer su pueblo y sosegar las novedades de la Cordillera y verificando esto cumpliría su palabra, sin que en el entretanto se pudiera temer hostilidad ninguna de su parte (AGN sala IX, 23.2.5, cuad. 6: 52 v).

De hecho, una "correría" ejecutada por los cruceños estaba agitando a otros grupos y Cumbay envió "cuatro soldados suyos" para "llamar a dos capitanes displicentes de quienes recelaba que pudieran ejecutar algunos robos clandestinamente" (AGN sala IX, 23.2.5, cuad. 6). El sábado 15 regresó la embajada al río Parapiti con "un capitán y un sobrino de Cumbay con recados muy gratuitos de éste manifestando mucha complacencia en el semblante […] y un mensaje de atención a su nombre [del Presidente de La Audiencia] que prometía la quietud de los cunumis para que no se desconfíe de su palabra en las paces que solicitaba" (*Ibíd.*: 50 v). Los asuntos de la Cordillera debieron absorber al líder ingreño que no pudo ir a La Plata y envió a Abuy como "embajador". El presidente de la Audiencia "eligió" a éste y lo "nombró por capitán de los gentiles del Chaco y Cordillera que se confederasen bajo de su alianza y fidelidad con los habitantes de este territorio", enviando otra invitación a Cumbay para que vaya a visitarle (15.VIII. 1806, AGN sala IX, 23.2.5, cuad. 6: 191-193). ¡Vieja ilusión colonial la de pretender regentar La Cordillera bajo el mando de un líder *ava* único! Las promesas de Cumbay no fueron vanas y la calma reina en la frontera durante todo el año 1806, de tal forma que las guarniciones pueden reducir sus efectivos a la mitad.

Entendemos mejor ahora el comportamiento algo indeciso del líder ingreño frente a la postura de paz o de guerra. Parece que los años 1802-1804 marcaron el triunfo de nuevas presiones partidarias de la guerra. Hemos seña1ado la muerte de Carapari, líder de "cuatro pueblos" del Ingre, y es probable que asistimos a una renovación de las instancias de decisión: la generación que sufrió las batidas arrasadoras del valle ingreño en 1780 está desapareciendo poco a poco, y los jóvenes nacidos en estos años y los siguientes forman la clase de edad de los 15-

25 años que empieza a presionar las asambleas para forzar la decisión en favor del combate. Esos jóvenes que Cumbay designa como los "muchachos" (*kunumi*) son en gran parte los guerreros profesionales llamados *kereimba*. Recibían una iniciación adecuada y formaban una especie de hermandad basada en las proezas de guerra: sus trofeos eran las cabezas de los enemigos muertos. Cada hazaña individual les permitía cambiar de nombre, lo que les confería más prestigio, pero al mismo tiempo mayores obligaciones de realizar nuevas proezas. Esto explicaría la fuerte mortandad de los líderes de guerra en los combates con los españoles. El número y el valor de los *kereimba* daban al pueblo que les albergaba una gran seguridad. Pero eran también un factor de inestabilidad. Cada uno podía invitar a amigos para incursionar en la frontera y por ende alterar treguas y paces. Es probable que en 1804, cuando la crisis climática y biológica aumentó las tensiones internas, Cumbay tuviera que soltar las riendas y dejar campo libre a las iniciativas guerreras de los jóvenes. Las represalias coloniales y nuevas hambrunas provocadas por destrucciones militares pudieron influir para modificar las opiniones. Cumbay pudo en este caso reafirmar su liderazgo y entablar negociaciones de paz.

1807-1809: hacia la guerra total

La calma del año 1806 y de gran parte de 1807 no iba a durar. Tal vez permitió a ambos adversarios reconstituir reservas de víveres. Las autoridades fronterizas construyen fuertes, Aratico y San Ramón de Saucimayo a dos leguas y media del Parapiti, "camino recto para la Cordillera de Ingre", encargados de defender la "salida de Ingre por el cañón de Piquerenda". A principios de septiembre de 1807 empiezan los "avances" *ava* hacia las estancias de la región. Según el corregidor de Tomina, responden a provocaciones por parte de los soldados cruceños, ayudados por otros *ava* "aliados" y neófitos de las misiones norteñas; decide emprender una "corrida volante" para castigar a los ingreños. Fusileros y lanceros españoles encuentran en los parajes de Huacareta pueblos reducidos a cenizas y el pasto viene a faltar "por haber quemado estudiosamente el enemigo todo aquel campo". Durante la segunda semana de octubre, la tropa recorre el cañón del Ingle, cuyos habitantes van "por aquellas espesuras anunciando nuestra proximidad con continuos gritos de morro a morro". Sin embargo, "en cinco leguas de marcha valle abajo incendiamos 26 pueblos, pescamos los animales y destruimos los sembradíos" (ANB Rück 196).

La réplica de Cumbay no se hace esperar. Sitia el fuerte de Membiray sin poder tomarlo. En cambio, el 27 de noviembre sorprende en el cañón de Yuti al teniente Francisco Javier Peralta con varios soldados y los mata (ANB Rück 188). Entonces, el destacamento de San Ramón de Saucimayo, con la ayuda de tres "capitanes aliados" *ava*, ataca un pueblo ingreño, mata a cinco hombres y captura a 25 prisioneros, entre ellos las mujeres de los líderes Tarucuti y Bayuri más el

hijo de Chapay, luego "repartidos entre el vecindario". Por otra parte, se anotician de que Cumbay se ha trasladado a Curuyuti entre Guacaya y Chimbe (30.VII. 1807, ANB Rück 196). Diciembre de 1805: paz con los españoles; noviembre de 1807: réplica armada a la invasión del Ingre. Cumbay parece llevar ante todo una guerra defensiva y de contraataque puntual. Su libertad de movimiento entre los valles centrales desde la serranía del Ingre hasta la llanura del Chaco se entiende en el contexto de una confederación guerrera de gran amplitud. Ignoramos hasta dónde, en extensión geográfica y social, se ejerce su liderazgo en la Cordillera central. El hecho es que se vuelve el enemigo público de la frontera.

El 27 de abril de 1808, el virrey de La Plata[12] S. Liniers manda a Viedma la orden expresa de "acabar con el pérfido Cumbay y con los pretextos dilatorios". Hay que aprovechar la estación seca "para darle el golpe al enemigo [si no] se hará interminable la guerra [...] y los gastos van creciendo más y más que ya se hacen insoportables". Con una orden de "entrada general", por primera vez desde 1584 y 1735, los oficiales militares de Tomina y Santa Cruz se conciertan para "una expedición general unida y acordada por ambas provincias con el sistema de una guerra ofensiva a fuego y sangre talando y destruyendo todas las poblaciones enemigas y sus chacras" (19.V. 1808, ANB Rück 205). Se impone la doctrina oficial de una guerra total con destrucción de los recursos. Sin embargo, las querellas de jurisdicción territorial siguen tan pujantes que en la entrada los cruceños no lograron participar a tiempo.

De nuevo voy a pormenorizar, con la ayuda de los diarios de las distintas "expediciones volantes", las operaciones bélicas en los valles centrales que nos permiten entender lo que es exactamente la guerra chiriguano en su práctica y alcance. A mediados de septiembre salen simultáneamente los destacamentos de los tres fuertes cercanos al río Parapiti para "desalojar al enemigo de los bosques y cerros" de las tres serranías. El primero recorre las quebradas de Abatiri y Guacaya y constata: "todos los enemigos andaban profugando en partidas cortas por las angosturas y cordilleras" (ANB Rück 206: 39r). El segundo recorre el cañón del Ingre por Ypati y el paraje de Angoa. Captura a Maranday, hermano del líder Ararayo, y le corta la cabeza. Toma el pueblo de Capiguasutimbiaja, "de siete casas de bastante capacidad" y hace varios prisioneros: cuatro cautivas revelan que los líderes Cayuri, Chapay y Bayuri se han pasado a Caypipendi y que uno de los prisioneros es Arasuca, a quien se ejecuta "sacándole las orejas" (*Ibíd.*: 42r). En la batida del cañón de Guasumirigua se captura a varias mujeres, entre las cuales la hija de Tarucuti, la prima de Cayuri y la hija de Caripari. La tropa quiere atacar el pueblo de Cayuri, pero la falta de víveres obliga al retorno

12 *No se debe confundir el virreinato de La Plata, con sede en Buenos Aires, con la ciudad de La Plata que es la actual Sucre. En 1776, la Audiencia de Charcas pasó a depender del virreinato de La Plata, cuando antes era parte del virreinato del Perú, con sede en Lima (N.d.E.).*

(*Ibíd.*: 42v). En cuanto a la tercera división, se contenta con un recorrido de vigilancia entre Huacareta e Ybio, divisa "fogatas y huellas enemigas a pie y a caballo" y retorna. Los tres operativos han durado una semana.

La segunda expedición española de noviembre fue mucho más larga y severa para los chiriguano. Los 800 hombres, entre ellos "400 aliados flecheros y armadas las milicias […] con 170 fusileros y los demás con lanzas, bayonetas y garrotes" integran dos divisiones. El objetivo común era el pueblo de Cumbay y luego el Pilcomayo. La primera división tomó en línea recta los cañones de Ytacuru hasta la pampa de Angoa, batió las quebradas vecinas por "caminos muy montuosos, desfiladeros y angosturas más feas". En Itacua "se derribó con sable cuatro chacras grandes de maíz en estado de espiga" y se quemaron los ranchos del capitán Aregua. El 9 de noviembre alcanzó la tapera de Cumbay, ubicada en medio del cañón del Ingre y llamada Mandiotetimbiaja, donde el mismo día llegó por el noroeste la segunda división. Posteriormente, se siguió rumbo sureste: se tomó una trinchera donde murió Cuñanamboy, viuda del líder Cairo, y "un indio echó sus dos hijos peña abajo para no entregarlos". El día 12 se tomó, sin combate, la fortaleza de Cumbay, Cururuy, con 2.000 cargas de maíz y se destruyeron los 44 ranchos nuevos del capitán Guayundi. El día 14 se exploró "los campos inmediatos al río Pilcomayo donde se acaba el valle de Guacaya", se quemó "cuatro pueblos de ranchería nueva, y entre ellos los dos crecidos. Se talaron y arrancaron 30 chácaras de maíces, zapallos y cumandas con fruto". Se recorren las orillas del río Pilcomayo y se cautiva a la madre de Cumbayre, uno de los cuatro capitanes de la zona. Se baten ambas orillas río arriba y en el retorno por las cumbres de la serranía de Abatiri, se destruyen ranchos y casas "todas ellas recientemente fabricadas" (30.XI. 1808, ANB Rück 206: 47r-51r).

Notemos de nuevo, como en los diarios anteriores, varios hechos recurrentes y que nos ayudan a caracterizar las guerras chiriguano en sus fases más intensas. Primero se confirma una tendencia perceptible en las operaciones represivas de 1780 y 1805: la de quitar al enemigo sus recursos materiales y ecológicos más básicos. Los guerreros queman el pasto para cortar el abastecimiento de las cabalgaduras españolas, los soldados a su vez las chacras de maíz y las casas indígenas con su ajuar. Luego, la captura en los combates de numerosas mujeres chiriguano indica su participación o, por lo menos, su presencia no muy lejos o al lado de sus maridos (incluso se señala a una viuda). Conociendo las preocupaciones de los *ava* por sus mujeres, las milicias esperan imponer sus condiciones de negociación. Por otra parte, en la acción bélica rara vez se producen enfrentamientos directos y los muertos son pocos. Se debe contrastar este rechazo del riesgo inútil de los hombres, quienes "pelean a seguro", con las proezas individuales de los jóvenes *kereɨmba*, como robar caballos durante las acampadas nocturnas de la tropa. Finalmente, el gran número de "pueblos nuevos" encontrados indica la rápida capacidad de recuperación y de reconstrucción material de los ingreños. Pero seguimos ignorando sus índices demográficos,

particularmente del sex-ratio y de la fecundidad, y cómo se restablecen los nuevos equilibrios en la relación población-recursos-potencial ecológico.

Ignoramos lo que pasa después de las batidas de noviembre de 1807, pero cuando recibe a unos emisarios enviados por el comandante de las milicias de Tomina, Cumbay no parece para nada abatido por las recientes correrías. Con la mayor frialdad,

> … sin oírles la reconvención de mi parte, le dijo [Cumbay] con el mayor orgullo: '¿Tenéis valor de venir aquí cuando todavía no se han borrado las huellas de la expedición? Excusad de tratar sobre la devolución de cautivos, porque desde la antigüedad ha sido costumbre el rescatarlos a peso de plata'; que trataría las cosas con mayor frescura y que supiéramos que a él le tocaba señalar la raya de la frontera que ha de ser el río Parapiti; y volviendo el rostro al capitán Abacayo, lo reprendía ásperamente por haber entregado sin orden suyo cinco cautivos al comandante de Santa Cruz (26.III. 1809, ANB Rück 206).

Tres meses después se firman las paces, de las cuales sólo conocemos el primer artículo: la devolución de los cautivos cristianos "en el término de dos lunaciones". Sin embargo, dos años después no se había cumplido todavía este compromiso. Las noticias sobre el estado de la frontera se vuelven escasas. Nos enteramos solamente que los chiriguano "hoy se hallan muy necesitados por la falta de agua y multitud de langostas que en sus campos ha grasado" (21.X. 1811, ANB Rück 243). De estas escuetas informaciones sobre la situación material de los ingreños en los años 1809-1811 no podemos inferir mucho sobre la conducta de Cumbay. Notemos empero la divergencia entre Cumbay y uno de sus líderes aliado o subalterno. La iniciativa de Abacayo de negociar directamente con una autoridad fronteriza (de otro sector además) revela lo frágil e inestable de la concertación y/o sumisión al mando militar en el seno de las confederaciones o coaliciones de guerra. Pero ignoramos todo del cargo de Abacayo. Ya los acontecimientos que están afectando a los centros urbanos de la Audiencia de Charcas y del área platense causan más preocupaciones a las autoridades regionales que las vicisitudes fronterizas. Al silencio que cae sobre la Cordillera se opone el grito de los ejércitos libertadores que se aprestan a luchar en Charcas.

3. Cumbay y la fundación de Bolivia

¿Cómo fue percibido por los ingreños el levantamiento chuquisaqueño de mayo de 1809? Podemos sospechar que fueron anoticiados, ya sea directamente, ya sea mediante autoridades o allegados de la frontera, y que se habrían quedado a la espera de los sucesos posteriores. También debió jugar un papel la propia postura en favor de los patriotas americanos o de la causa hispánica que eligieron los distintos sectores sociales y geográficos que componían el frente poblador.

Contactos, rumores, reuniones debieron inflamar estos años 1810-1813 sobre los cuales no sabemos nada en el ámbito de la Cordillera.

La reaparición de Cumbay en el escenario histórico, y en nuestras fuentes por ende, es por lo tanto espectacular: se trata de una entrevista con el general Belgrano en Potosí para concertar una alianza antihispánica. Por el lado de Cumbay, esta reunión presupone dos hechos importantes: su ascendencia sobre los pueblos de la Cordillera al punto de volverse su representante máximo; y la intención que tenía al aceptar desplazarse hasta Potosí para encontrar a un general del ejército patriota. De hecho, vuelve a plantearse el proyecto político al cual aspiraba el líder ingreño para permitir un futuro posible para el mundo *ava* dentro de la nueva sociedad nacida de la Independencia. Por el otro lado, muestra cómo esta misma sociedad criolla concibe la colaboración de Cumbay y el porvenir de la Cordillera chiriguano.

1813: la entrevista Belgrano-Cumbay

En la primera mitad de 1813, la suerte se vuelve favorable a las armas patriotas y el general Belgrano pasa con su ejército de Salta a Potosí. Es durante su estadía potosina cuando Cumbay vino a visitar a Belgrano, entrevista sobre la cual poseemos dos versiones distintas, con apreciaciones contradictorias sobre el hecho y los protagonistas. La primera es una memoria de dos hojas atribuida a un militar, que usó parcialmente Bartolomé Mitre en su *Historia del general Belgrano y de la independencia argentina* para relatar este episodio; la segunda es un extracto de la *Historia de la Villa Imperial de Potosí*, especie de prolongación de los *Anales* de Arzáns y Vela para los años 1722-1834 (ANB Rück 444). Pero dejemos la palabra a sus autores:

> Memoria del Coronel Don Mariano Díaz sobre la visita del cacique Cumbay al general Belgrano en Potosí:
> Poco tiempo hacía que el señor general Belgrano había llegado a Potosí, cuando recibió de Chuquisaca un aviso de que un general Cumbay deseaba conocerlo y se preparaba para hacerle una visita. El general Cumbay era considerado en el territorio que mandaba como un personaje regio, pues tenia a sus ordenes un número considerable de indios que le obedecían como a un príncipe. El general Belgrano recibió esta noticia y contestó recibiría la visita con sumo placer, mucho más cuando varios gobernadores lo habían invitado con este objeto sin que ninguno hubiese tenido el gusto de conocer este personaje. Con este motivo, encargó a uno de sus amigos en Chuquisaca le avisará el día que el general Cumbay arribase a aquella ciudad, mientras se preparaba para recibirlo como correspondía.
> Pasado algún tiempo llegó el general Cumbay a Chuquisaca con su intérprete, dos hijos pequeños, y una escolta de 20 flecheros que habían sido uniformados en aquella ciudad; sus armas constaban de un carcaj a la espalda, bien provisto, y un arco en la mano izquierda y en la derecha una flecha envenenada. Al emprender su marcha el general Cumbay con dirección a Potosí, fue avisado el general Belgrano que debía recibirlo al

descender de la cuesta en el campo de San Roque. El ejército, en el más brillante estado de aseo, formaba desde las inmediaciones de la plaza de Potosí, hasta las del campo de San Roque, tomando distancia de filas. El general Belgrano, vestido de gran uniforme de brigadier, y acompañado del séquito que le correspondía pasó por el medio de su ejército quien le hizo los honores debidos a su carácter. A prevención un sargento conducía de la brida un magnífico caballo blanco perfectamente enjaezado y herrado con herraduras de plata.

Luego que el general Cumbay descendió de la cuesta, el general Belgrano lo esperaba al pie de ella. Llegó Cumbay, y el general echó pie a tierra, haciendo lo mismo Cumbay; éste lo miró atentamente y dijo a su intérprete le dijera que no lo habían engañado, que era muy lindo y según su cara así sería su corazón. El señor Belgrano agradeció infinitamente aquella galantería y se pusieron en marcha para la ciudad. El ejército rindió los honores correspondientes sin que el general Cumbay echase una mirada sobre él. Al ir a desembocar a la plaza hizo advertir al general Cumbay que al pasar iba a saludarlo una batería de 4 piezas a 18 y que tuviese cuidado con el caballo por ser muy brioso, a lo que Cumbay contestó que jamás había tenido miedo a los cañones; el caballo fue ofrecido a Cumbay al pie de la cuesta y lo aceptó con gusto. Habiendo llegado al alojamiento del general del ejército, tomó Cumbay posesión del que se le tenía preparado, que la verdad era como para un rey; la cama era verdaderamente imperial y los demás adornos eran también correspondientes. Sentado Cumbay al lado de la cama y el señor Belgrano a su lado con el intérprete y dos flecheros a la vista, recibió las felicitaciones de todos los jefes del ejército a quienes Cumbay contestó solamente: 'está bien'.

Terminadas las felicitaciones, quiso el general Cumbay descansar y se despejó el dormitorio, quedando en él el intérprete y los dos flecheros que los custodiaban. Quedando en este estado, la cama imperial fue completamente deshecha y sus ricos adornos acomodados en desorden en un rincón del dormitorio y en su sustitución el apero de campo fue extendido en el lecho de la casa donde debía descansar el general Cumbay. Llegada la hora de comer, pasó Cumbay a la mesa acompañado de su intérprete: la mesa era correspondiente al personaje que se obsequiaba: el general Belgrano daba la derecha a Cumbay a la izquierda del general del ejército el mayor general Don Eustaquio Díaz Vélez y a la derecha de Cumbay, su intérprete. Todos comían con cubierto de oro. Cumbay no hacía caso del cubierto pues comía con poco o ningún aseo. Los jefes del ejército y las personas más respetables de Potosí fueron invitados a este banquete.

A La noche se dio en casa del general un magnífico baile a que asistieron las principales damas de Potosí todas vestidas de raso blanco y celeste, y todas con una banda con la inscripción siguiente: 'Libertad o muerte'. El general Cumbay ocupaba un asiento en el salón al lado del general Belgrano y a su tiempo fue obsequiado con un refresco que tomó a su modo, manifestándose muy contento con ver bailar. Los dos hijos que le acompañaban fueron tratados del modo más cariñoso y obsequiados con profusión.

Restaba al señor general Belgrano presentar a Cumbay el ejército en el campo de San Roque a fin de que lo viese maniobrar, ya por batallones, y ya también en la línea. Con este objeto, en un día dado, el general mandó tocar generala y el ejército marchó al campo expresado llevando consigo sus tiendas y cuanto era necesario para hacer en aquel punto todo el servicio de campaña; allí se conservó, vivaqueó, etc. etc. A las 4 de la tarde se presentaron los dos generales, y el ejército batió sus tiendas y empezaron a maniobrar los batallones hasta que dada la orden al mayor general Díaz Vélez, formaron la línea. Al entrarse el sol empezó el fuego por compañías, medios batallones y batallones. El ejército en este movimiento presentaba el espectáculo más hermoso, no solo por la actitud de sus movimientos sino también por el orden más igual de sus fuegos. El general

> Cumbay miraba esto con asombro y preguntado por el general Belgrano que le parecía, le contestó que con sus indios desharía todo aquello en un momento. Una mirada del señor Belgrano fue toda la contestación. El ejército se retiró a sus cuarteles.
> Se aproximaba el día en que el general Cumbay debía regresar a sus estados; preparado el general Belgrano para despedir a su huésped; tenía reunido los regalos para las dos mujeres de Cumbay, que consistían en varios vestidos bordados de oro y plata, de cajones de cuentas, y otros abalorios, y para Cumbay un gran uniforme, una hermosa piedra de esmeralda engastada en oro para cubrir un agujero que tenía entre la barba y el labio inferior que a la sazón lo cubría con una piedra ordinaria. El señor Belgrano acompañó a su huésped hasta la cuesta del campo de San Roque donde ambos generales se dieron las más finas demostraciones de amistad y entre ellas el ofrecerle Cumbay 2.000 indios para que le ayudasen a pelear contra los españoles.
> Cumbay vino a Potosí con una fístula en una pierna, resultado de una herida de bala que había recibido en una acción de guerra en Santa Cruz de la Sierra, la cual, el médico del ejército, doctor Matías Rivero, se la curó perfectamente (periódico *Presencia Literaria*, La Paz, 6.IV. 1975).

He copiado por entero este relato vivo y sabroso, ya publicado por G. Ovando Sanz en el periódico citado, porque nos ofrece, y resume, un momento excepcional en la historia de las relaciones *ava-karai*. Dos mundos se descubren: prejuicios y asombros impregnan estas percepciones cruzadas y revelan tanto al "otro" como al uno. El humor involuntario de la exposición viene del contraste entre los modales rústicos de Cumbay y su gran familiaridad con otros aspectos del entorno colonial/criollo. El héroe festejado cumple a la perfección su papel de "príncipe bárbaro", soberbio e impasible, que no cede en nada sobre asuntos protocolares. El expositor, no exento de cierto desdén etnocéntrico al valorar las maneras de comer o de dormir (ahora tan valoradas en los estudios etnológicos), tiene la honestidad de referir las reacciones desdeñosas del propio Cumbay a las tentativas de Belgrano por relucir la potencia de su ejército.

Pero no nos engañemos. La fidelidad aparente del relato no debe esconder su finalidad política. Y aquí podemos dudar de su veracidad cuando atribuye la iniciativa del encuentro al mismo Cumbay. Primero porque es Belgrano el que desea conseguir la ayuda militar de Cumbay y no el contrario. Segundo, el autor confiesa en seguida que "varios gobernadores" anteriores de Charcas "lo habían invitado con este objeto" sin resultado, lo que desmentiría la aparente pasividad de Belgrano. Luego, todo el lujo desplegado para impresionar al "general Cumbay" deja pensar que no se le hubiera tratado como tal si él fuera meramente "deseoso de conocer" a Belgrano, tanto más que unos años antes toda la frontera y Charcas lo consideraban como el mayor enemigo principal. Ahora bien, si fuera realmente Cumbay el autor de la iniciativa, no haría más que reforzar nuestros interrogantes sobre el alcance de su cálculo político hacia el mundo de los *karai*.

Otro motivo de interés es la percepción criolla del tipo de mando que ejercía Cumbay sobre los chiriguano. M. Díaz lo pinta bajo los colores de un monarca con mando absoluto sobre una multitud de bárbaros. De hecho confirma esta

impresión pues ofrece al final de la visita "2.000 guerreros" a Belgrano, como si dispusiera a discreción de tantos súbditos. Este aspecto, sin seguir estas proyecciones monárquicas, nos lleva a preguntarnos lo que ocurrió entre 1807 y 1813 para que Cumbay consiguiera semejante ascendencia ya perceptible en su fría acogida de los emisarios españoles de paz en febrero de 1809. Todo ocurre como si gran parte de los pueblos *ava*, por lo menos los potentes núcleos de la Cordillera central, hubieran reconocido a Cumbay como líder máximo durante las graves ofensivas coloniales a partir de 1801, mandato que habrían reconducido a raíz de las guerras civiles nacidas de la insurgencia criolla. La segunda incógnita de su actuación diplomática concierne el plan que tenía Cumbay al ir a Potosí: ¿qué demanda formuló al aceptar colaborar con el ejército patriota? Y, si presentó exigencias, ¿las aceptó Belgrano y cómo las satisfizo? Aquí el relato se muestra sumamente y voluntariamente parco. La "memoria" debe exaltar la estrategia de Belgrano y el "general Cumbay" sirve únicamente de *faire-valoir* a este efecto.

El segundo relato es mucho menos favorable al líder ingreño y además le añade un segundo personaje que no deja de intrigarnos. Tiene la ventaja, eso sí, de dar la fecha exacta:

> El 30 [de agosto] a las 4 de la tarde entró a esta Villa de Potosí un chiriguano, general de los suyos, llamado Cumbay. La calle, desde la plazuela de San Roque hasta la casa de Linares, donde en el palacio del general en jefe, estuvieron muy adornadas: el ejército se formó en dos alas en todo el tránsito en la plaza le hicieron los honores con 15 salvas de artillería. Lo condujeron a la casa del general en compañía del general Belgrano, del general Díaz Vélez, todos los del cabildo, curas. prelados y muchos vecinos que fueron a alcanzarlo.
> El 31 llegó otro llamado Cumbay Cutipa. La entrada se le hizo con igual aparato; fueron muy obsequiados espléndidamente por el general, mas como no estaban acostumbrados aquellos sino a la chicha e yerbas de que se mantenían en sus selvas y montañas, todo les hacía daño. A los 3 días con los suyos andaban por las calles bebiendo y comiendo lo único que acostumbraban y algunos días se retiraron sin que nadie les hiciese caso (ANB Rück 444, t. 2).

¿Quién es este Cumbay Cutipa? ¿Un hermano o algún pariente? ¿O un segundo líder del Ingre, como sucesor de Aregua, o de la confederación chiriguano, un jefe de guerra o un consejero especial dentro de una nueva jerarquía creada para responder a nuevas tareas organizativas? El nombre Cutipa, con sonoridad netamente andina, podría servir de apodo para diferenciar ambos personajes. Éste llega por separado y se le hace una acogida similar, lo que denota un rango equivalente al de Cumbay. Por otra parte, hay que contrastar con la primera versión el tono francamente hostil y el final bien distinto que recalca una supuesta desatención de las autoridades potosinas hacia los dos líderes chiriguano.

¿A quién creer? Podríamos encontrar una solución media con la aceptación parcial de cada uno. Si el cronista potosino, autor del segundo texto, se muestra negativo hacia los *ava* (aunque comparte con el coronel Díaz, tratado de

"general", el mismo rechazo de sus modales alimenticios), no vemos por qué habría inventado a un segundo protagonista y la necesidad de recibirlo "con igual aparato". En cuanto al primer relato, es posible que haya magnificado la escena del encuentro en la medida que todo lo que realza al personaje de Cumbay realza a su ilustre huésped y no se ve tampoco por qué habría inventado las reacciones arrogantes del líder ingreño muy conformes al estatus y estilo del líder *ava*. Ahora bien, Díaz ha podido retocar el relato en el sentido de una racionalización y quizás de afectos literarios, el encuentro entre un "general patriota americano" y un "general bárbaro", dando pretexto a variaciones sobre una figura del imaginario y de la retórica criolla.

Cumbay y las guerrillas patriotas

Consecuencia inmediata de la promesa de Cumbay, dos o tres semanas después, según el segundo autor potosino:

> Este mismo día [19 de septiembre] se presentaron a las tres de la tarde 30 chiriguanos armados de sables o espadas los unos, otros con carabinas, otros con cañones de fusiles y escopetas (ANB Rück 444, t. 2).

Debía ser (¿parte de?) la contribución chiriguano al alistamiento para la gran batalla que se anunciaba, la de Vilcapuquio (1.X. 1813), donde salió derrotado Belgrano. Llama la atención el armamento indígena: es totalmente europeo. Es la primera mención en nuestras fuentes de este tipo de armas en manos chiriguano.[13] ¿Implica este hecho cambios masivos en las prácticas guerreras *ava*, o es el resultado y condición de su colaboración con el bando patriota? Es posible que Cumbay haya enviado a su élite guerrera capaz de manejar armas de fuego y apta a competir con el ejército patriota. Debemos recordar aquí un detalle ofrecido por el lenguaraz-emisario en su relato de su visita al campamento de Cumbay en febrero de 1806: ya unos guerreros llevan espadas y machetes y sobre todo "un tambor batía la caja a la manera de los nuestros" (ver *supra*). Con estas formas de organización militar imitadas de la hispánica, Cumbay da la impresión de querer rivalizar directamente con los *karai* sobre la base misma de su potencial material.

Después de una segunda derrota patriota en noviembre, los esposos Padilla, quienes ya habían empezado operaciones de hostigamiento contra los españoles en los valles de Chuquisaca, decidieron "pedir protección y ayuda" a Cumbay. Se dirigieron hacia San Juan del Piray, en aquel tiempo asiento del líder chiri-

13 *Sin embargo, el mismo Saignes destaca el uso de la pólvora por los chiriguano del siglo XVI, mediante la actuación de algunos mestizos (ver el capítulo "Mestizaje" en este mismo volumen) (N.d.E.).*

guano. Tal ubicación muestra cómo Cumbay aprovechó las guerras civiles criollas para ampliar su dominio e instalarse sobre el río Parapiti en un área anteriormente ocupada por las estancias ganaderas. Luego ofreció a los Padilla 500 flecheros con los cuales retornaron a Pomabamba. Ya no se trata de un destacamento especializado como el que se envió a Belgrano (¿qué suerte tuvo este último?), sino de guerreros con su armamento tradicional.

Los demás acontecimientos ligados a las guerras civiles entre patriotas y realistas que tuvieron por escenario la Cordillera son poco conocidos, pero importantes y no cabe duda de que los *ava* jugaron un papel central. Por ejemplo, el líder Caraypita amenazó en Sauces al guerrillero Umaña; Padilla vino a conversar con él y le convenció de luchar en favor de los patriotas. Pero Caraypita no aplicó el acuerdo y cometió varios abusos contra los vecinos. Padilla tuvo que escarmentarlo el 20 de julio de 1814 y Cumbay envió nuevos refuerzos a Padilla. Esta fecha es la última referencia cierta que poseemos sobre la ayuda de Cumbay al bando patriota. Cabe notar cómo cada líder guerrillero ocupa un sector de la Cordillera y parece prolongar antiguas tensiones regionales. El testimonio tardío de Morequeza, "ex-capitán de Yaguacua" (cerca de Ivo) es imprescindible a este respecto. Recuerda que su padre Irapari "se batía contra los fortines de Membiray", luego que Vicente Umaña "hizo expedición contra Cuevo e Ivo". José Manuel Mercado, asentado en Saypurú con el "capitán Cuyambuyu y una fuerza de aliados" pasaron "a atacar a Umaña y sus fortines de Membiray". Pero Umaña, "asociado del capitán Paragurayu", y gracias al concurso de los grupos entre Parapiti y Pilcomayo (no se cita a Cumbay) derrotó a Mercado y vivió "en armonía" con ellos. Por su parte, Mercado volvió a combatir los grupos del otro lado del Parapiti, persiguiendo en particular a Yamanduare de Yaguaca, quien "había huido a Ñancaguasu" y mandó a Asoabe, "a que en Cuevo e Ivo restituyera la tranquilidad de los ánimos asaltados por su expedición" (Lagunillas, 22.IV. 1882, CTDSC). Es toda una lectura de las guerras de Independencia en la Cordillera en términos de enfrentamientos interregionales entre *ava* y entre vecinos fronterizos, la que se podría hacer si tuviéramos mayor cantidad de fuentes disponibles.

Conclusión: en busca de un nuevo pacto con el Estado criollo

A través de la figura episódica de Cumbay, ¿qué hemos logrado? La parca documentación nos transmite sobre 15 años (1799-1814) los momentos más álgidos del encuentro entre el líder ingreño y las autoridades hispánicas o sus delegados: abril de 1799 y abril de 1801, visita a La Plata; diciembre de 1805, febrero de 1806 y febrero de 1809, entrevistas en su pueblo; agosto de 1813, visita a Belgrano en Potosí. Son también las únicas oportunidades en que nos transmiten unas frases pronunciadas por él. Pocas frases, pero esenciales: la queja

sobre respetos territoriales y la reiteración sobre la línea fronteriza en el Parapiti; la afirmación que la potencia divina hace y deshace las guerras (dicho de otro modo, el hombre tiene poco peso sobre el funcionamiento de la sociedad); la etiqueta protocolar y la altanería frente al ejército criollo.

He aquí las pocas huellas concretas que conocemos sobre la actuación pública de un hombre cuyo pasado y porvenir ignoramos del todo. Permiten por lo menos plantear un poco mejor algunas incógnitas esenciales: en particular el gran contraste entre el comportamiento común de un líder *ava* (lleva arcos y flechas, parece que no habla o poco o mal el castellano, prioridad a la negociación) y un proyecto político muy audaz que implica a la vez cambios en el mundo *ava* (como modernizar el ejército siguiendo el modelo *karai*) y alianzas con los futuros amos de Bolivia para forzarlos a reconocer un nuevo pacto de convivencia entre los chiriguano y la República.

Cumbay tiene todo del líder tradicional que busca la paz y prefiere la negociación al conflicto. Su primera iniciativa de ir a quejarse personalmente a la Audiencia de Charcas sobre supuestas invasiones de tierras no fundadas no deja de intrigamos: ¿no encubriría el deseo de conseguir el reconocimiento oficial de los límites fronterizos entre Charcas y Cordillera y así la estabilización del avance pastoril? Este trámite que pareciera hoy ingenuo (como pedir a sus adversarios que dejen de molestar) reposa de hecho sobre la percepción chiriguano de sus relaciones con el poder colonial. Esta percepción no es nada negativa: más bien ve en forma benéfica la articulación del mundo *ava* con el dispositivo jerárquico que une las distintas instancias imperiales hasta su encarnación máxima, el rey de España. Es el comandante de las milicias de Pomabamba, Pedro Ignacio Ortiz de Escobar, quien la explicita. Aunque el contexto sea el de una ofensiva general, bajo presión profética, de los chiriguano contra la frontera, debe reconocer que "para con ellos mismos tienen un régimen y virtudes morales que pueden competir con la más culta nación, entre sí viven con tanta sociabilidad que se les puede tener envidia" (ANB EC 1782/9: 29r), y por lo tanto no excusa sus "irrupciones, robos, muertes y cautiverios" (*Ibíd.*: 29v). Escribe al Presidente de la Audiencia:

> Y para que se vea que las operaciones de dichos indios chiriguanos no proceden de incapacidad en ellos, y que caminan con gran conocimiento, y malicia, permítame Vuestra Señoría exprese las frases con que se explican, cuya verdad la afianza y ejecutoria la misma notoriedad. Dicen pues: *Si hacemos algún daño a los españoles, el Capitán Chiquito* (lo dicen por los corregidores) *no puede hacer nada sin dar primero cuenta al Capitán Mayor (*quieren decir a los Señores Presidentes [de la Audiencia de Charcas]), *éste la da al Capitán Grande* (lo dicen por los Señores Virreyes), *y éste lo pone en noticia del Capitán más Grande* (para ellos es nuestro Soberano Monarca), *el cual nunca quiere que el chiriguano muera, ni que se le haga daño*. Vea ahora Vuestra Señoría si dichos indios proceden con depravada intención (3.IV. 1779, ANB EC 1782/9: 29r; subrayado de origen).

Ésta es una singular visión de los derechos nativos dentro del orden colonial. Si bien en algo recuerda la confianza de las comunidades tradicionales sujetadas a Estados en gozar del amparo directo del Monarca supremo (es en cierto modo el pacto "ayllu-Estado" de los curacas andinos), nos sorprende en cambio su alegre fe de impunidad: nuestras provocaciones no recibirán represión porque el "grande" *(tuvicha)* máximo no lo permitirá. Combinan la libertad de la "sociedad sin Estado" con la protección estatal. Claro que semejante confianza descansa en la prohibición oficial de guerras ofensivas y en el hecho que cualquier "entrada" española debe recibir el beneplácito de la Audiencia o del Virrey (lo que no impide la ejecución de represalias o incursiones locales meramente ilegales). Por otra parte, las demoras burocráticas para organizar grandes expediciones de castigo y litigios jurisdiccionales estorban su ejecución. Otra explicación posible a esta benevolencia imperial es que, al admitir cierto tutelaje sobre ellos de una potencia lejana, los chiriguano invierten las obligaciones del pacto entre Estado colonial y sociedad *ava* en las que el primero debe cubrir y aceptar las modalidades culturales (que implican asaltos periódicos) propias de la otra parte. Esta percepción contraria a las normas corrientes que imponen a los sujetos una condición de perpetuos deudores hacia el Estado (que deben redimir por sus labores) recuerda la infinita deuda que los neófitos *ava* impusieron a los misioneros franciscanos: repartir sin cesar bienes y palabras de salvación.[14]

Sin quizás exigir tanto (a saber que las autoridades fronterizas acepten las incursiones guerreras), podemos confiar que Cumbay fue a la Audiencia de Charcas con un modelo similar en mente, basado en el respeto de los derechos de ambas sociedades, la colonial y la chiriguano, respeto que empieza primero por los derechos territoriales. La experiencia *ava* de contar con la vigilancia oficial para respetar la soberanía de la Cordillera remonta lejos, al fracaso de la entrada de Ruy Díaz de Guzmán después del cual las autoridades renunciaron a toda veleidad conquistadora. Semejante estabilización corresponde además a una baja de la extracción minera en Potosí, motor de la expansión agro-pastoril, y entonces a un repliegue sobre sí mismo y "arcaización" de la frontera, proceso de larga duración que califique de "fosilización".[15] Lo que pasa ahora, en la última tercera parte del siglo XVIII, con la reactivación de la extracción minera, el crecimiento demográfico y la modernización del aparato borbónico, es una nueva fase de expansión pionera que rompe con el pacto tácito de 'buena vecindad" que regía hasta ahora las relaciones hispano-chiriguano.

Sabemos que ciertos líderes *ava* tomaron el partido de los españoles en las guerras de Independencia. Por ejemplo, el coronel Blanco vence a Arenales el 4

14 *Ver el cuarto capítulo de ese volumen (N.d.E.).*

15 *"Una frontera fósil" es el título de la tesis doctoral de Saignes, escrita en 1974. Ver la bibliografía al inicio de este volumen (N.d.E.).*

de febrero de 1814 con la ayuda de los neófitos norteños. Cumbay podía no entrometerse en estas cruentas guerras civiles, "asunto de *karai*", que debilitaban al fin y al cabo a su adversario fronterizo. Pero no quiso apartarse de un proceso que iba a afectar de todos modos el futuro de los *ava*. Podemos apreciar su sentido político, cuando ya en 1813 decidió colaborar con la fracción patriota y seguir apoyándola a pesar de los reveses ulteriores. Pero, ¿a cambio de qué compensación ofreció su ayuda a Belgrano? Ya hemos visto la clara conciencia que tenían los ingreños de sus propios intereses: no iban a entregar a sus mejores guerreros por mera convicción de la justa causa americana. O más bien pretendían que la emancipación americana otorgue un lugar a los *ava* en el nuevo orden internacional. Ya podemos sospechar lo que pidió Cumbay a Belgrano a cambio de su colaboración militar y el silencio de la "memoria" de Díaz a este respecto encierra las futuras amenazas que pesan sobre el porvenir de la actitud criolla. Lo que pidió Cumbay es la misma cosa que motivó su solicitud a la Audiencia de Charcas: la renovación del pacto de convivencia *karai-ava*. La ayuda militar de Cumbay debía garantizar el nuevo *modus vivendi* con la República emergente.

Ahora bien, la audaz apuesta política de Cumbay, de tan amplia perspectiva, compromete a un futuro muy imprevisible. En particular, una doble incógnita no deja de preocupar: la futura actitud de los nuevos amos del país frente al pacto de convivencia con los "bárbaros" del interior; y la aceptación por parte de los demás grupos *ava* de la Cordillera para someter su conducta al nuevo *statu quo*. Dicho de otro modo, en el futuro, ¿era factible el "plan Cumbay" para congelar el avance pionero hacia los ricos valles centrales y aplacar el ardor de los jóvenes guerreros? La respuesta, la dieron las milicias fronterizas y los líderes sucesores: las usurpaciones de tierras cometidas por los estancieros y las guerras internas en el propio valle del Ingre muestran que ya todos habían perdido de vista la tentativa de Cumbay por perpetuar una convivencia entre blancos y chiriguano. Los unos no iban a renunciar a su codicia de los fértiles pastos, ni los otros a su pasión suicida de las rivalidades interaldeanas. Preso de dos estructuras de largo alcance, la expansión imperialista europea y el conflicto civil contra el Estado, Cumbay era a su manera un utopista de gran envergadura. El fracaso de sus sueños no les quita su validez, fuente de reflexión para dibujar un futuro posible.

En los mismos años, en el norte del continente, un líder indígena de las llanuras se exclamaba frente a la penetración pionera en el Ohio: "¡Cómo vender la tierra! ¡Mejor vender el aire y el agua. El gran Espíritu ha dado todo esto a todos en común!". Este líder shawnee, llamado Tecumseh, intentó en los años 1810 unificar a varias tribus y asentarlas entre los ríos Ohio y Tennessee; después de una derrota militar en 1811, debió refugiarse en el Canadá ing1és, participó a su lado en el conflicto que le oponía a los Estados Unidos y encontró la muerte en octubre de 1813 en la batalla de Thamesville (Jacquin, 1976: 149-150). Fracasó: como siempre, no logró superar las tensiones interétnicas, pero su tentativa es por lo menos recordada en la historia. En cuanto a Cumbay, cuyo afán es muy

similar, ignoramos todo del fin de su vida: ¿asistió al fin del dominio hispánico? No podemos dejar de preguntarnos por qué, en Bolivia, su actuación pasó totalmente desapercibida en la historiografía de la Independencia: ¿su encuentro con Belgrano, su ayuda a los Padilla no bastaron para otorgarle un lugar en la galería de los próceres que intervinieron decisivamente en la dramática insurgencia de Bolivia? Los misioneros, quienes no lo querían por su poco aprecio hacia ellos, lo callaron. Los cruceños tuvieron que enfrentar la franca hostilidad que les manifestó. En cuanto a los pobladores de Tarija y de Sauces, quienes en forma conjunta o competitiva invadieron los valles centrales, no es tan fácil para ellos reivindicar una figura que proponía una alternativa política al despojo de tierras. Es que su intervención creó obligaciones al Estado boliviano para con sus descendientes, así como el "supremo gobierno" lo reconoció en las mañanas de la Independencia. Las pocas alusiones en la literatura histórica prefieren pintarlo como un "déspota selvático", coloreando al "noble salvaje" con su fantasía nostálgica,[16] sin ningún respeto por la audacia novedosa de su propuesta política.

---

16 *Ver el quinto capítulo del presente volumen (N.d.E.).*

Tumpa contra *mburuvicha*[*]
(1990)

En los años 1770 aparecen en los pueblos chiriguano personajes de origen desconocido y cuya pretensión parece inaudita: “los tumpas habían mandado que saliesen a matar a todos los cristianos y que luego ellos serían españoles” (29 XI. 1779, ANB Rück 36: 122). La palabra *tumpa*, “dios”, remite a una antigua potencia divina guaraní, dueña del trueno y de la tormenta, destructora del mundo. Es el nombre adoptado en la Cordillera para designar a unos chamanes andariegos, dotados de poderes excepcionales, al igual que los antiguos *karai* de Paraguay, encargados de anunciar a la vez la pronta destrucción y el camino de la salvación.

Quizás en la Cordillera tales personajes no eran tan novedosos. Podemos recordar al “santo” nombrado Santiago o San Diego, que surgió en la región del Parapiti poco antes de la llegada del virrey Toledo y que propició el abandono de las “malas costumbres” para adoptar las del blanco y aceptar el evangelio: por ende una ruptura total con la tradición. Lejos de preconizar un cambio cultural tan pacífico, dos siglos después, los nuevos “dioses” también han cambiado de nombre. Ya no toman nombres de santos cristianos, sino el término elegido en el idioma guaraní por los misioneros para nombrar al Creador universal: *tumpa*. Los ecos de su voz van a resonar en todos los rincones de la Cordillera, incendiada

---

* *Corresponde al quinto capítulo de* Ava y Karai. Ensayos sobre la frontera chiriguano (siglos XVI-XX), *La Paz: HISBOL, 1990, pp. 163-198. Lo publicamos aquí con la gentil autorización de HISBOL, corrigiendo solamente algunos errores gramaticales. Cabe señalar que* “Tumpa *contra* mburuvicha” *era el título de una sección del capítulo 7 de la tesis de Thierry Saignes, escrita en 1974. El texto desarrolla temas anunciados en los artículos “Guerres indiennes dans l’Amérique pionnière” (1982) y “La guerre contre l’histoire” (1985) (N.d.E.).*

para los estallidos armados de sus proclamas durante el último medio siglo del dominio hispánico. ¿Qué pueden predicar para llegar a convencer y atraer a muchedumbres ansiosas que abandonan sus comunidades para seguirlos ciegamente? y ¿cómo reaccionan los líderes políticos frente a propuestas tan novedosas que trastornan el conjunto de las normas y las relaciones sociales en el seno de las aldeas?

Claro, nuestra información es otra vez muy indirecta, distorsionada por la cadena de transmisión entre testigos oculares y relatores escritos. Sin embargo, unas figuras se dibujan con cierta nitidez gracias a la yuxtaposición de testimonios de origen distinto. Dos surgieron el mismo año de 1778 al noreste y sureste de la frontera. Citaremos con mucho cuidado las pocas evocaciones existentes acerca de su trayectoria cordillerana tan fugaz. El último caso es mucho más famoso, pues hasta un libro entero le ha sido dedicado: se trata de Apiaguaiqui Tumpa, quien en 1892 lanzó a millares de guerreros en una tentativa sorpresiva para sacudir el yugo colonial. Su biografía y su trágico destino esclarecen el alcance de esta prédica religiosa sobre la sociedad chiriguano.

El etnólogo Alfred Métraux fue el primero en traer la atención sobre estos personajes, que llamó con acierto, en un artículo famoso dedicado justamente al caso chiriguano (1931[b], 1967), los "hombres-dioses". Caracteriza sus movimientos como "mesiánicos", producto de "crisis a la vez místicas, sociales y políticas" y "expresión de la desesperación […] de sociedades arcaicas que se sienten amenazadas en sus tradiciones más queridas y en su existencia misma". Y añade enseguida: "la situación colonial, por las reacciones que suscita, a menudo genera estas sublevaciones político-místicas que se proponen detener la desorganización social y cultural" (1967: 12). En un libro enteramente dedicado a este tema, Hélène Clastres (1975) recusa esta visión demasiado "reactiva" de un fenómeno que le parece muy específico de la sociedad indígena y en particular de la naturaleza de una religión dedicada a condenar la existencia tradicional y a propiciar la búsqueda de una "tierra de abundancia y de inmortalidad". Así, prefiere nombrar a los líderes religiosos "profetas" y no "mesías". Se basa sobre los propios cronistas: "[los *karai*] pasaban por auténticos profetas a los ojos de la muchedumbre que veía a veces cumplirse alguna de sus predicciones. Los tenía por santos, obedecidos y venerados como dioses".[1] Por otra parte, puso en evidencia las dos vertientes de este "profetismo tupí-guaraní": la tupí, más religiosa y volcada hacia la búsqueda de la "tierra sin mal", y la guaraní, más política, volcada hacia la lucha por un poder de tipo inédito.

Los estudios recientes sobre los chiriguano valorizan ante todo la capacidad aglutinadora de los "hombres-dioses" en la lucha anticolonial. Tienden a subestimar lo que implica tal surgimiento en la transformación interna de la

1 P. Lozano, *Historia de la conquista del Paraguay*... t. 1, edición de 1873: 403.

sociedad indígena. Los *tumpa* de fines del siglo XVIII y del siglo XIX nos ayudan a esclarecer estas incógnitas acerca de su proyecto existencial/divino y de las reacciones que provocaron en las comunidades cordilleranas.

1. Los profetas de Caiza y Masavi (1778-1779)

Un primer hecho llama la atención: estos dos movimientos proféticos no se desarrollan en una zona ya sometida al control colonial. Más bien se ubican en la zona opuesta a la frontera andina, en la zona oriental que colinda con el Chaco, en dos sectores alejados el uno del otro, Caiza al sur del Pilcomayo y Mazavi al norte (margen derecho del Guapay).[2] En este sentido, no traducen una mera opresión directa, aun si podemos detectar en esta época una presión externa creciente. Hemos notado el cuidado de la administración fronteriza que se esforzaba durante el siglo XVII por restringir nuevos asentamientos ganaderos o expediciones comerciales que podrían provocar fuertes represalias indígenas. Por otra parte, la coyuntura demográfica y económica cambia en Charcas a partir de la segunda mitad del siglo XVIII y no deja de ejercer efectos sobre la frontera: la instalación de migrantes andinos y un nuevo ciclo de extracción minera reavivan todo el interés de los colonizadores por los fértiles valles cordilleranos. Y de pronto la nueva administración borbónica se preocupa de valorizar estos espacios periféricos.

El *tumpa* de Caiza

A comienzos de abril de 1778, las primeras noticias llegan a Tarija mediante comerciantes y fugitivos recién escapados de los valles de las Salinas limítrofes del territorio indígena:

> Ahora un indio apóstata, como se presume, se ha hecho Dios de los indios en un pueblo de los más numerosos llamado Caiza y a este todos ellos le obedecen ciegamente en cualquier maldad que les mande […] el Dios de Caiza había mandado [al cacique de Ytau] convocar todos los pueblos de Ytau, Zapatera, Chimeo, Pilcomayo, Guacaya para salir […] él está sumamente soberbio y orgulloso con la presa que acaba de hacer en los tobas sin pelear porque los cogió descuidados y desprevenidos de armas (1778, ANB Rück 53: 1r y 2r-v[3]).
> Su dios les manda atacar Tarija a traer hachas, frenos y cautivar señoras distinguidas [...] asegurándole el triunfo” (AGN AAL, varios, leg. 28).

---

2 *El texto original indica erróneamente “margen izquierdo del Guapay” (N.d.E.).*

3 *Indicamos aquí los nuevos códigos de la colección Rück, que fue reclasificada en los últimos años, con una nueva numeración (N.d.E.).*

Un comerciante que acababa de cruzar la cordillera desde Sauces declaró que en el camino varios líderes chiriguano quisieron "impedirle pasar adelante diciéndole ¿qué se iba al valle de Tarija?, cuando todos sus habitantes estaban transformados en piedras" y en el Ingre se encontró con un centenar de guerreros que iban "a venerar su dios" (Diario de la expedición al valle de las Salinas, 3.IV al 6.V. 1778, AGN AAL, varios, leg. 28: 249 v). El objetivo del "dios" está claro: primero asaltar los valles fronterizos y luego la villa de Tarija cuyos habitantes serán "transformados en piedras" y las mujeres cautivadas. Notemos también cómo esta proclama se difunde en la Cordillera y cómo llegan nuevas tropas a reforzar a los levantados. Es un comandante fronterizo quien nos revela unos meses después el extraordinario ascendiente del "dios" sobre sus seguidores:

> Por la parte del Paraguay entró un hombre cuyo carácter y nación se ignora; pero se sabe que es en el aspecto español y anciano que viste sobre las ropas menores una túnica blanca a manera de alba, un sombrero negro, bordón y breviario; y no falta quien diga que es jesuita: bastantes fundamentos [hay] para recelarlo, pero yo no lo afirmo ni lo niego.
> Este malévolo ha residido lo más del tiempo en el pueblo de Caiza en el cual erigieron los indios para su habitación una casa de mejor fábrica que las que ellos usan en ella, a horas señaladas se dejaba ver de los capitanes y principales que ocurrían de toda la cordillera a la novedad con aquella gravedad y circunspección que acostumbra un personaje distinguido y como [si] supiese de antemano hablar muy bien el idioma de los indios les dijo con grave autoridad: 'yo soy vuestro dios, he venido enviado del cielo para cuidaros, yo os daré cuanto necesitéis, hartas pruebas y milagros para que creáis que soy vuestro verdadero dios, castigaré severamente a los que no me crean y obedezcan'. De este modo, poco a poco, ha ido su industria adquiriendo tanto dominio sobre la libertad de los bárbaros que no sólo ejecutan cuánto les manda sino que le rinden adoraciones venerándolo por su dios, de manera que aquellos que antes eran bárbaros, sin luz ni conocimiento que les hiciese entender el ser natural de los hombres, sin rey ni sujeción a superioridad alguna, el día de hoy son idolatras, observan ritos y ceremonias distintas de las nuestras.
> Pruebas de lo dicho es que en el pueblo de Llacaya[4], Caruruti y Carapari, han fabricado casas a manera de iglesia donde se congregan a hacer sus oraciones y ceremonias: comunican con su fingido dios [sobre] cómo acabar con [la] cristiandad, pidiéndole los ayude en la guerra y los haga dueños de las tierras que poseen los cristianos […] A este fingido dios se ha agregado como cerca de un año a esta parte un español que entró al pueblo de Caiza con muchos géneros, plata labrada, bastantes cabalgaduras y criados cuyo oficio era de volantín, según lo dan a entenderlos y porque lo vieron danzar sobre una cuerda con cuya habilidad y los regalos que hacía a dichos indios se dio a estimar con ellos, de manera que le obedecen como a su grande. Prueba ser cierto, es haber yo visto los cordones de seda que regaló a los bárbaros" (Azero, 27.I. 1779, AGI Lima 601).

A pesar de las dudas sobre el origen exacto del "dios", podemos recalcar los signos de su exterioridad: no es *ava*, sino uno de estos "paraguayos apóstatas"

4 *Probablemente Guacaya (N.d.E.).*

(que vuelve a denunciar luego el texto). Sabemos que la cordillera abrigaba a muchos españoles "renegados" y mestizos hispano-guaraní. La hipótesis de un "complot" jesuita parece poco probable (pero no descartable de entrada). El vestido y las insignias recuerdan el hábito y el prestigio ligado al estado sacerdotal: la crónica misional recuerda cómo "pues [los indios] no acababan de creer que fuesen hombres unos sujetos que ni sabían embriagarse, ni gustaban de juntarse con mujer" (Comajuncosa [1810] en Comajuncosa y Corrado, 1884: 106). La túnica blanca es también el vestido del "Santiago" de 1572.[5] Rasgos europeos o bilingüismo recalcan la necesaria exterioridad de estos nuevos candidatos al liderazgo político-religioso. Respondía a sus seguidores con una "voz meliflua" (20. IV. 1778, AGI Lima 601) –deformación clásica de la voz en la comunicación chamánica–. El asesoramiento posterior de un volantín refuerza el prestigio del "dios" entre una sociedad obsesionada por aliviar el cuerpo: los guerreros no comen sal "por ser ligeros"[6] y la "tierra sin mal" se alcanza mediante valles y ayunos. En Paraguay colonial, los profetas hacen "mil saltos y extravagancias" (Nicolás del Techo, citado por Métraux, 1967: 29).

La edificación de "casas" ceremoniales, imitadas de las iglesias, traduce nuevas formas agrupativas cuya organización interna ignoramos (en particular si mantiene la división por "parentelas") en todo caso inéditas en las costumbres *ava*.

Le corresponde un nuevo modo discursivo, imperativo y amenazador, que contrasta con la palabra neutra de los *tuvicha*. Algo extraño, que si fuera certero revelaría algo interesante: el "dios" anuncia que dará "pruebas" de su divinidad, lo que introduce la posibilidad de una duda sobre su condición, cosa imposible para los antiguos *karai*, y marcaría quizás su origen mestizo. Para persuadir a sus sectarios de venerarlo como un "dios" ¿qué "milagros" operó y cómo atendía sus solicitudes? Las fuentes lo callan, pero debemos escuchar una nueva voz que interviene en los pueblos norteños unos meses después y cuya transmisión hace más explícito el terror anunciado.

El *tumpa* de Mazavi

Aquí también, por lo inédito de la fuente original, damos una trascripción extensa del relato vivido del padre Manuel Gil (que Mingo uso alterándolo) acerca de la llegada a Mazavi el 4 de Noviembre de 1778 de

> … cierto individuo desconocido, acompañado de innumerable gentío de bárbaros de dicha nación, que abrogándose [*sic*: arrogándose] sacrílegamente privilegios de Deidad

---

5 *Sobre Santiago, ver el texto "Guerra e identidad" en este mismo volumen (N.d.E.).*

6 *"Tienen salinas, pero nunca echan sal en lo que comen, ni en crudo ni en cocido; dicen que por ser ligeros; y por esto mismo, de tantas a tantas lunas se sajan las piernas, muslos y brazos" (carta del padre Vicente Yañez, 1595 en Annua… 1965 [1596]: 108) (N.d.E.).*

> les dio aviso ser llegado el día del juicio y que tenía poder para hacer llover fuego, convertir los hombres en piedras, arruinar pueblos, destruir ganados, y acabar con todos los que no le creyesen y sujetasen a su dominio; en cuyas y otras supersticiosas amenazas ocupaba la mayor parte de la noche, predicando en la lengua nativa de los bárbaros y juntamente en la castellana, ambas con bastante perfección, según contestan, no sólo algunos indios que han regresado de Abapó, sino también varios trajineros españoles de Santa Cruz que a la ocasión se hallaron en el pueblo de Masavi. Lleva este Dios fingido en su compañía una mujer, llamada Maria Chesu, de quien afirma ser la Verdadera Virgen María, imbuyendo al mismo tiempo y persuadiendo a los indios que las imágenes que veneran los cristianos son estatuas de madera y que no dicen respeto a otro alguno original por no haber otra que dicha María Chesu. Se acompaña también dicho Dios fingido de otro individuo igualmente desconocido, de quien persuade a los bárbaros ser hermano del Rey Inca, y que habiéndole degollado los españoles, viene a recuperar sus caudales, para con ellos enriquecerlos; con cuya vana esperanza tiene alborotada la Cordillera, siendo innumerables los bárbaros que se sujetan a su dominio. El pueblo en que reside este fingido dios dicen que se llama Pipi (indios bárbaros chiriguanos adentro de las fronteras de los Sauces), de quien conjeturan ser indio nativo del pueblo del Villar perteneciente a la provincia de Tomina, noticia, que aunque no se tiene por evidente, hay algunos fundamentos que la acreditan verdadera. Hallándose pues en esta consternación la Cordillera, y especialmente el pueblo de Mazavi, unos confusos, otros aterrados y todos temerosos con las amenazas del fingido Dios, llegó a él un capitán de la misión de Abapó y oyendo los trágicos sucesos amenazados no sólo a la gente de Mazavi, sino también a los indios de estas tres reducciones, y vecinos de Santa Cruz, sin detenerse un punto regresó para Abapó, donde habiendo relacionado secretamente a los indios cuanto había oído y visto en Mazavi, faltos de consejo y temiendo por instantes su ruina, abrigados del silencio de la noche, se pusieron en fuga más de 800 almas, abandonando los cortos ajuares de sus casas y comidas; los hijos a los padres, éstos a sus hijos, maridos a mujeres y éstas a sus maridos; y vadeando en confusa tropelía al río, se empeñaron en seguir su derrota para Mazavi en busca del fingido Dios, creyendo que a su abrigo se verían libres de la ruina amenazada […] y a no haber ocurrido de [la misión del] Piray con el pronto auxilio de 200 hombres de armas, sin duda se hubiera despoblado totalmente la reducción de Abapó [...] temiendo algún asalto de los indios de Mazavi, acompañados de otros muchísimos de varios pueblos que mancomunados han pretendido y pretenden tirar adentro los ganados de estas tres misiones todo ideado del fingido Dios (Piray, 9.XII. 1778. ANB EC 1782/9: 2r-3r).[7]

Conocemos el recorrido ulterior del "dios fingido" gracias a la crónica del padre Mingo de la Concepción (1981 [1791]). Después del refuerzo de las reducciones del Guapay, prefiere operar un repliegue estratégico "a tierra adentro". Más tarde, el día de Corpus (3 de junio de 1779), sus tropas intentan asaltar la misión de Abapó y ante la resistencia armada de los neófitos huyen, "aunque no fue tanto por cobardía cuanto porque los codiciosos indios contrarios, disputando entre sí sobre quienes habían de llevarse el ganado vacuno que cada

7 *El mismo texto se encuentra en AFT M224, bajo el título "Informe a la Real Audiencia sobre los daños causados por un embaucador que se llamaba Tumpa, y pidiendo eficaz remedio" (N.d.E.).*

parcialidad quería para sí, se desunieron entre sí y escaparon ausentándose como pudieron" (Mingo de la Concepción, 1981 [1791]: 211). En agosto, una expedición cruceña de castigo permitió descubrir la casa "muy blanqueada y pintada, aún después de algunos años de la tragedia, [...] siendo así que entre los chiriguanos no se acostumbra jamás blanquear ni pintar las casas". Por otra parte, se anoticia que el "fingido dios" permaneció en el pueblo vecino de Tacurú antes de "manifestar al público sus extravagantes ideas" y pasar a Mazavi (*Ibíd.*: 212-213). Ahora disponemos de un conjunto de datos, a través de estas dos figuras, que permiten interrogar mejor el sentido de su actuación fronteriza.

"Ellos serían españoles..."

Entre los dos pretendientes a la divinidad, las semejanzas conciernen a la vez su exterioridad y la adopción de elementos sincréticos. Seguimos ignorando el nombre y el origen de ambos, y debemos contentarnos de llamarlos por el nombre de los pueblos donde se instalaron. Tuvieron un paso probable por la cultura y la lengua españolas, conocidas sea en Paraguay sea en la frontera –incluso con sospecha de ser mestizo (el gobernador de Santa Cruz define el de Mazavi como un "mestizo paraguayo" que siembra la "cizaña de ser nieto de los Incas", 14.XII. 1778, ANB Rück 56) o sacerdote español–. Semejante incógnita sobre su procedencia les permite "arrogarse privilegios de deidad". Su condición andariega (reforzada por la figura del saltimbanqui, errante profesional) recuerda también el estatus extra-territorial de los antiguos *karai*. La prédica de noche es igualmente adecuada a la tradición.

El hecho de edificarle una "casa" singular ("de mejor fabrica" y "blanqueada y pintada") refuerza su extrañeza y su aislamiento de la sociedad: al contrario de los líderes y chamanes corrientes, quienes viven en el espacio familiar de las *maloka* o de las taperas, los "dioses" viven apartados en la soledad y la reserva debidas a su rango no-humano (ver H. Clastres, 1975: 48-52). El hábito sacerdotal del "dios" de Caiza refuerza su majestad y hemos visto en las guerras de 1727-1735 el gusto por llevar las albas y casullas robadas en las capillas fronterizas.[8] Se trata de agarrar todo el poder contenido en las pertenencias de los blancos.

Los acompañantes se identifican igualmente con el universo colonial y cristiano: un equilibrista español, la virgen "María Chesu" y el "hermano del Inca". Ya hemos dicho la fascinación de los chiriguano, como de los guaraní, por los "danzantes y saltantes" que vencen las leyes de la gravedad. Notemos cómo el *tumpa* de Mazavi conforma una especie de Trinidad con la madre del dios y el hermano (o nieto) del Inca, cuyo nombre puede recordar al "dueño del metal" que los antiguos guaraní codiciaban y sobre el cual proyectaron quizás la figura

---

8 *Ver el texto "guerra e identidad" en este mismo volumen (N.d.E.).*

de Kandire[9] –parodia trinitaria bastante corriente en los momentos proféticos del Paraguay colonial (Métraux, 1967: 26)–.

Si los elementos de prestigio y de veneración parecen muy sincréticos, en cambio los temas de prédica remiten a lo más auténtico de la tradición profética tupí-guaraní e infunden el temor por todos los poderes atribuidos a los antiguos *karai*; destrucción por el fuego, conversión en piedras. Es una visión apocalíptica del devenir terrenal muy propia a la concepción pesimista de la cultura guaraní, el viejo dios Tupan, siendo un "dios destructor y transformador" (H. Clastres, 1975: 33-36, 47). Las amenazas contra los que no le creen producen sus efectos: grupos independientes muy alejados (como los ingreños hacia Caiza) o, en el caso de Mazavi, neófitos cercanos que benefician de la protección misionera y cruceña abandonan todo, casa, hijos, esposo(a)s para plegarse "en confusa tropelía" al "dios" o "congregarse en las capillas para sus adoraciones". Aplican así la verdadera consigna de renunciación a las pautas del parentesco, es decir, dan por acabada la tradición para inaugurar formas sociales inéditas (notemos, sin embargo, que las disputas sobre el reparto del ganado misional robado muestran que las antiguas rivalidades locales no han sido enteramente desarraigadas) bajo el mando todopoderoso del líder místico.

Un último punto para acabar sobre los aspectos formales, e insistimos, concierne el estatus de la palabra tal cual la refirieron los informantes de los dos encuestadores-relatores: es una palabra tremendamente imperativa. Reemplaza la relación igualitaria acostumbrada entre líderes y súbditos. Llamativa es pues la inversión producida entre la "independencia de su espíritu e insubordinación a un ente superior" (Pino Manrique, 1971 [1785]) y el "dominio sobre la libertad de los bárbaros que no sólo ejecutan cuanto les manda, sino que se le rinden adoraciones venerándole por su dios", según el comandante fronterizo de 1779. Es el mayor trastorno que se podía producir desde el "gobierno democrático militar" (Pino Manrique, *op. cit.*) legado por los antepasados y la nueva "idolatría" a lo que parece un poder centralizado y absoluto que prefigura las monarquías divinas de los primeros Estados.

La novedad del mensaje profético con respecto a las proclamas prehispánicas de terror concierne la destrucción del ganado, la desaparición de los españoles (convertidos en piedras o matados) y el uso de sus vestidos y mujeres. Si bien "los cristianos no les harían resistencia y que luego que se presentasen ante ellos, los cristianos se volverían piedras" (18.VIII. 1779, ANB EC 1779/238), el orden de matar a los ganados corresponde a una meta más activa y urgente para detener el avance del frente pionero. Al ver destruida su base económica, la colonización de la periferia andina ya no tenía razón de seguir invadiendo el territorio indígena. Los asaltantes de las estancias de

9 *Ver el capítulo "Fronteras" en este mismo volumen (N.d.E.).*

Sapirangui (hoy Villa Vaca Guzmán)[10] "decían que no habían de dejar una res en pie porque sus dioses lo habían así encargado y que pues eran sus tierras" (27.XI. 1778, ANB Rück 36: 107).

Pero podemos preguntarnos si la declaración de guerra no llevaba una intención suplementaria. Sabemos que las vacas eran matadas y comidas en seguida, o llevadas hasta los pueblos para ser comidas más tarde. Por ejemplo, en las trincheras del Incahuasi se exponían "cien cueros del ganado muerto" (ANB Rück 36: 202). Ignoramos a cuándo remonta el gusto chiriguano por los productos bovinos. Los testimonios datan del final del siglo XVIII: a cambio de "dos o cuatro tasajos de carne", los comerciantes cruceños obtenían de los grupos norteños lo que querían, hasta sus hijos en periodo de carestía (padre Gil, 1773); "es tanto el amor que tienen al queso y charque que a cambio de ellos dan sus mejores frutos" (Viedma, 1969 [1788]: 251-252). La carne doméstica coexiste con la del venado. Y sabemos que las estancias misioneras contienen "todo el amor del indio por el Padre".[11] Cabría entonces revisar el cliché del conflicto vaca-maíz en la América colonial y notar la ambivalencia chiriguano frente al ganado bovino: rechazan a los estancieros, pero codician los productos de la crianza bovina. Es más, en las agitaciones chamánicas se perfila una equivalencia entre el animal y el blanco: ¿el hecho de consumir su carne no equivaldría a una sustitución simbólica, esto es a un acto de antropofagia metafórica? En este caso, los banquetes de la coalición ofensiva renovarían los antiguos convites caníbales del siglo XVI, cuando los *ava* conquistaron la Cordillera.

Matar a las vacas y a los españoles es la primera parte del programa profético. La segunda es "lograr el cautivo de muchas niñas, las que se estimaron para que fuesen sus mujeres y robar de las tiendas cuanto pudiesen para vestirlas y vestirse ellos a nuestro modo", según un español que ha pasado cinco meses de cautiverio en los pueblos del Pilcomayo (17.III. 1779, ANB Rück 59). El sueño de "vestirse como los blancos" remonta a dos siglos antes. En 1583, Candio prometía a sus aliados: "ellos se han de vestir sus vestidos y han de ser españoles" (en Mujía, 1914: t. 2, p. 508). En 1727-1728, los levantados saquean a las iglesias y andan "vistiéndose los ornamentos sacerdotales, las albas sirviendo de camisas a las indias, las casullas a ellos de ponchos" (T. González, BN Río de Janeiro I, 29, 4, 24). Hemos visto que hay varias modalidades de conseguir los bienes occidentales; el trueque, la misión (mediante las distribuciones de carne y camisa) o la guerra. Los *tumpa* ofrecían algo más, la garantía mágica y una verdadera inversión del orden colonial: al morir los

---

10 *Más conocido como Muyupampa, en la provincia Luis Calvo del departamento de Chuquisaca (N.d.E.).*

11 *Ver el capítulo "Reducciones jesuitas y franciscanas" en este mismo volumen (N.d.E.).*

karai y sus ganados, al tomar sus mujeres y al vestirse a su uso, los *ava* se volverán a su vez españoles, esto es los nuevos y potentes amos de las cosas.

Esta perspectiva movilizaba a millares de fieles y de cierta manera lograba imponer la unidad de acción (aunque nunca la rebelión alcanzó a la totalidad del conjunto étnico). El radicalismo de los “dioses” respondía al deseo de los jóvenes. Dos años antes, sus incursiones bélicas “las han premeditado los mozos sin acuerdo de los indios viejos que conservan alguna memoria de los trabajos de las anteriores guerras” (19.I. 1776, ANB Rück 36) y ahora “se han vuelto con la aparición de sus dioses más insolentes, los viejos que los contenían hasta ahora hallándose poco numerosos”, presunción de hostilidad “con haber dejado de sembrar este año”. Pues “sus agüeros o nuevos dioses les sugieren especies tan ridículas que no pueden oírse tan de cerca como los oímos sin alteración de ánimo” (15.XII. 1778, ANB Rück 36: 123).

¿Cómo reaccionaron los *mburuvicha* frente al desborde profético? No tenemos fuentes directas que nos digan lo que ocurrió en las juntas aldeanas. Sabemos que el “dios” de Caiza mandaba a Taraviyo, gran capitán de Ytau, a convocar a los demás pueblos. A la vez dos líderes subalternos de Ytau, Tubichamiri y Amerani, buscaron negociar con el comandante de un fuerte cercano, a lo cual replicó el “Dios de Caiza que si venían a parlar, cuando volviesen hallarían su pueblo enteramente desolado” (20.IV. 1778, AGN AAL 2: 39). Podemos sospechar que al igual que los “viejos” partidarios de la paz (“los viejos y capitanes entre ellos son tenidos por los prudentes y padres de la patria” – Pino Manrique, 1971 [1785]), no debían apreciar semejante prepotencia. Una reacción posterior nos parece un indicio: después de las expediciones españolas de castigo del año de 1780, y cuando en los años ulteriores una larga sequía con hambruna y epidemias azota la zona, los líderes, en particular Tubichamiri y Amerani de Ytau, compiten entre sí para invitar a los misioneros franciscanos a instalarse en su aldea (Mingo de la Concepción, 1981 [1791]: 289, 374). Con la asistencia material (repartos de carne y de vestidos) y la promesa de una salvación *post mortem*, los *pai* –los religiosos– podían contrarrestar las seducciones chamánicas más poderosas.

Otra solución era exigir a los profetas dar realidad a las esperanzas suscitadas. Debían ellos mismos dar la prueba de su invulnerabilidad y del triunfo prometido. El final es ya previsible. Con la inesperada resistencia de los españoles, el poder de los *tumpa* se desmoronaba. Tarde o temprano llegaba la hora de la verdad, la muerte segura: el “dios” de Caiza pereció en un asalto en el valle de Las Salinas en 1780; en cuanto al de Mazavi, “se dijo de allí poco tiempo (aunque de cosa cierta no consta) que lo habían quemado los indios de adentro” (Mingo de la Concepción, 1981 [1791]: 208-213). Es posible también que fuera él el hombre matado por un comandante de Tomina en el pueblo de Tarete el 12 de julio de 1780 (AGI Buenos Aires 60). En todo caso, al no morir en el combate, sus propios sujetos enfurecidos por la impostura revelada sacrificaban a su “dios”.

Pero, esperanza nunca acabada, otros profetas surgen a fines del siglo y no sabemos a cuántos más esconden. Ya corrieron veinte años, el tiempo de casi una nueva generación, cuando en octubre de 1799 Gregorio Choeti, cuyo padre, "gran brujo", fue quemado por los *ava* de Parapiti, anunciaba la destrucción final: "este año es año de guerra; no hemos de carpir, ni sembrar, porque quieren venir los carais de Santa Cruz a llevarse nuestras cuñas[12] e hijos" (ANB MyCh t. XXII: 270). También en el cerco de la misión de Piriti el 8 de enero de 1805 fue muerta una de las "dos diosas que traían por tutelares de su guerra" (Viedma, AGN sala IX 23-2-5, cuad. 7: 27). El ultimátum profético no dejó de alterar las asambleas cordilleranas, como tampoco de marcar las relaciones entre *ava* y blancos hasta acabar con el último guerrero.

2. Líderes divididos: el imposible *statu quo*

Frente a la presión profética que surge cada vez que amenaza un periodo de calamidades, ¿qué solución proponen los líderes? ¿Cómo mantener las cosas en su estado, reproducir la sociedad tal cual? El viejo sueño conservador del liderazgo debe tomar en cuenta la magnitud de los cambios que marcan el advenimiento de la República. Ya hemos visto cómo Cumbay[13] osciló entre actitudes contrarias para determinar la mejor estrategia frente a presiones fronterizas crecientes. Su vacilación entre negociación diplomática y lucha armada, su intromisión en los conflictos civiles de los criollos, sus entrevistas con los más altos representantes del mundo peninsular y luego patriota, traducen los tanteos y la indecisión de los líderes chiriguano para determinar pautas de convivencia con los nuevos amos bolivianos.

En los decenios que siguen la Independencia, estos últimos tienen mucho que hacer para reedificar el país. Prestan poca atención a las vicisitudes fronterizas a pesar de las quejas por los asaltos y saqueos repetidos de los chiriguano contra las estancias, misiones y estacadas pioneras. Es que, a pesar de los constantes enfrentamientos del primer cuarto del siglo, las aldeas cordilleranas rebosan de gente, con una población estimada todavía entre 150 y 200.000 indígenas (Nino, 1912: 78).[14] Aun si han recuperado parcialmente el territorio cedido a los colonos en la segunda mitad del siglo XVIII, sigue faltando tierras y las crisis climáticas que azotan periódicamente el piedemonte andino exasperan las tensiones. Las mismas autoridades militares deben reconocer que "las hordas salvajes que hay que desalojar son numerosísimas y en cierto modo han avanzado en el arte de

12 *Kuña: "mujer" en guaraní (N.d.E.).*

13 *Ver la "Historia de Cumbay" en ese mismo capítulo (N.d.E.).*

14 *Nino se refiere a "más de 200.000" chiriguano, pero para los "principios del siglo XIX o sea antes de la guerra de la Independencia" (N.d.E.).*

hacernos la guerra, especialmente la de recursos, de suerte que en contraposición es necesario oponerles una fuerza permanente" (oficio del general Trigo al Ministro de la Guerra, Sucre, 9.IV. 1839, en Langer y Bass Werner de Ruiz, 1988: 205).

Los colonos siguen codiciando los feraces valles centrales entre los ríos Parapiti y Pilcomayo, y exaltan "la exuberancia de los pastales […] donde las gigantescas gramíneas cubren un caballo" (Anónimo: *Límites entre Azero y Cordillera*, 1879, publicado en Sucre en 1882). Es así que en 1828, el general irlandés Burdett O'Connor, compañero de Bolívar y asentado en Tarija, reclama "las tierras que estén ocupadas por los habitantes bárbaros errantes", lo que significa negarlos todo derecho; en 1832, un decreto le encarga "reconocer, clasificar y repartir las tierras de la frontera de Tarija" (1972 [1871]: 211-219). Pero, como siempre, los ganaderos deben abrigarse detrás de los fortines y de las misiones, aun si luego deploran el éxito de estos competidores en agarrar gente y tierras.

Más graves son las peleas territoriales entre los tres sectores colonizadores, cruceños (provincia Cordillera), chuquisaqueños (provincia Azero)[15] y tarijeños (provincia Las Salinas),[16] que van a complicar la tarea conquistadora: su único interés es haber suscitado una abundante literatura litigiosa sobre los derechos de los tres departamentos colindantes, que permite evidenciar alianzas, rivalidades y manipulaciones de toda especie, sin olvidar atrocidades que confieren a este episodio poco conocido su carácter particularmente siniestro en la historia de la América pionera. Esta literatura deja aparecer al enemigo indígena, socio nada pasivo de esta intensa competición.

La situación se deteriora: a partir de mediados del siglo se nota una mayor agresividad del frente pionero, ligado a la reactivación de la minería (que necesita abastecimiento en carne), a un poder creciente del Estado y a la introducción de nuevas armas (Langer y Bass Werner de Ruiz, 1988: 233). Pero la estrategia sigue siendo la misma, aprovechar los conflictos internos: "se necesita provocar la guerra de los chiriguanos entre sí y colocar fuertes" (Comandancia militar, Tarija, 1.II. 1835, ANB *Copias de la comisión*…1935);[17] "[Usted] no ignora que

---

15 *La provincia Azero (o Acero) cubría el territorio de las actuales provincias Hernando Siles y Luis Calvo en Chuquisaca (N.d.E.).*

16 *Corresponde aproximadamente a las actuales provincias Burdett O'Connor y Gran Chaco en Tarija (N.d.E.).*

17 *Este documento es el primer trabajo realizado por Gunnar Mendoza, que fue director del Archivo Nacional de Bolivia por largos años, con el objetivo de apoyar a la comisión encargada de negociar el tratado de paz con Paraguay al final de la guerra del Chaco. Este trabajo cita muchos documentos de la correspondencia de los ministerios y publicaciones oficiales, que son los que cita a su vez Saignes en este texto. El documento no se encuentra hoy en el Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia y es probable que se haya quedado con los documentos personales de Gunnar Mendoza a su muerte (información de Erick Langer. N.d.E.).*

todas nuestras misiones ya fundadas se han puesto siempre por estas causas, es decir 'la guerra entre ellos'" (padre Mariani, 24.I. 1872, en Langer y Bass Werner de Ruiz, 1988: 314). De nuevo surge entonces la pregunta lancinante, verdadero enigma desgarrador de la historia chiriguano: ¿por qué las instancias de mando, líderes, chamanes o guerreros no intentaron, o no supieron, poner fin a sus rencillas internas para unirse y detener el avance pionero?

Renovar los pactos de convivencia

En los años 1882-1883, con motivos de litigios territoriales más pujantes que nunca para ocupar los últimos reductos de la Cordillera, se ha recogido los testimonios de los antiguos pobladores, misioneros, líderes chiriguano y otros veteranos de las guerras del siglo XIX, en favor de los derechos territoriales de uno u otro partido (para Santa Cruz, ver CTDSC; para Tarija, ver ANB MI 1883 217/57).[18] Aparecen en plena luz los esfuerzos incesantes de los líderes para establecer nuevos pactos que garanticen la coexistencia de los chiriguano y de los pobladores. Dos vías se presentan para tal propósito: arreglos locales con los estancieros; o bien tratados y reconocimientos oficiales por las autoridades regionales e incluso nacionales.

Primero, como en la época colonial, los ganaderos tuvieron que buscar arreglos pacíficos con los grupos locales para garantizar a sus ganados y a sus familias una posibilidad de supervivencia y de desarrollo. Por ejemplo, los vecinos de Salinas introdujeron sus ganados en el cañón de Igüembe o Abatiri "mereciendo la amistad y paces de los indios naturales de ese lugar por los regalos de reses y otras muchas cosas que les daban" (Chimeo, 17.V. 1883, ANB MI 1883 217/57: 49r). Luego, llegaron al cañón de Caipipendi "conservando paces y amistad con los chaneses a quienes prodigaban muchos regalos de reses, jergas, bayetas, cuchillos, hachas y varias cosas" (ANB MI 1883 217/57). Cuando un estanciero quiere inducir a un líder *ava* a atacar a la nueva misión de Tarairi, recalca "que el padre conversor no es como él, que sabe regalar muchos artículos a los indios" (Tarairi, 1855, en Langer y Bass Werner de Ruiz, 1988: 310). El padre Martarelli resume bien esta conquista por "los atractivos de las dádivas y demostraciones de cariño", y añade: "con este medio, los cristianos lograron trabar relaciones amigables, contraer alianzas, poner la división y discordia entre ellos" (1918 [1889]: 149). Por otro lado, estas dádivas a menudo exigidas podían ser consideradas como una retribución (*tepi*, "desquite") por el derecho de pastear, o sea un "tributo", así como los misioneros jesuitas calificaban en el siglo anterior los repartos obligatorios de regalos; equivalían también a admitir el dominio *ava* sobre sus tierras.

---

18 *El texto original indica ANB MI 217/62, pero este documento cambió de ubicación en el archivo nacional de Bolivia: indicamos aquí la nueva ubicación (N.d.E.).*

Mayor impacto tenían los estatus de "capitán aliado" otorgados por las más altas autoridades, los prefectos regionales e incluso el presidente de la República. Ciertos títulos se arraigan en las vicisitudes de las guerras de Independencia. Aquí la actuación de un Cumbay debió servir de modelo para asentar semejantes reconocimientos. Surge un malentendido sobre el nombre exacto de quien fue premiado:

> [A comienzos del siglo XIX] estaba de nuestro aliado un gran cacique de aquellos parajes [Abatiri] llamado Chumbay, abuelo del capitán Guayupa, quien por su fidelidad, a tiempo de la guerra de Independencia, mereció del Superior Gobierno una subvención anual de 200 a 300 pesos, la suma que se pagó desde entonces hasta nuestros días por este Tesoro Público de Tarija (B. Trigo, Tarija, 6.IV. 1883, ANB MI 1883 217/57: 5 v).

¿Será este cacique el mismo Cumbay, líder del Ingre u otro de nombre parecido y *mburuvicha guasu* del valle vecino de Abatiri (llamado luego Igüembe)? Lo interesante es que el mismo documento transcribe luego las "partidas pagadas a los capitanes aliados…" entre 1830 y 1882 por la Tesorería departamental de Tarija. Podemos seguir en detalle la evolución de las sumas desembolsadas (ver cuadro 3). En el primer decenio, son pequeñas sumas (24 pesos de promedio anual)[19] ofrecidas para "alimentar y gratificar" a los líderes fronterizos que vienen de visita hasta la ciudad. Hay que esperar el 30 de mayo de 1839 para notar la suma de seis pesos y seis reales gastadas en comprar "una y media vara de paño grana y una docena de cuchillos […] para congratular a los caciques chiriguanos del pueblo de Ingre" (ANB MI 1883 217/57: 51r). En diciembre de 1842 llega el hijo del "capitán Aracua con diez soldados", y recibe cuatro pesos y seis reales para su gratificación, y sobretodo 24 pesos y cuatro reales "por importe del vestuario y demás cosas que se han comprado para obsequiar al capitán Aracua" (*Ibíd*.: 54v) que sabemos, por otra fuente, ser descendiente de Cumbay (veremos luego que en esa fecha acababa de sufrir un asalto por otros líderes ingreños). Viene otro ítem de nueve pesos y cuatro reales en febrero del año siguiente y luego ya no hay huellas de él (en 1847 se cita expresamente 25 pesos "para gratificar la india aliada Arabusa, gran capitana del Ingre", *ibid*.: 64r).[20]

---

19 *Hemos corregido todas las sumas y promedios indicados por Saignes sea en el texto, sea en el cuadro que sigue, tal como se explica en la nota de la editora previa al cuadro 3 (N.d.E.).*

20 *La fuente que indica que Aracua y su hermana Arausa eran hijos de Cumbay se ubica en ANB MG 1842 147/85; es probable que esta Arausa sea la misma que Arabusa, la gran capitana del Ingre, que recibe una gratificación en 1847 (N.d.E.).*

Cuadro 3
Partidas de pesos pagados a los líderes chiriguano (1830-1883)
(Tesoro departamental de Tarija. ANB MI 1883 217/57: 43v-117r)

Nota de la editora: *Hemos corregido, a partir del documento original, los errores de cálculo del cuadro publicado en* Ava y Karai. *Indicamos las sumas totales del rubro "caciques" de los gastos del Tesoro departamental de Tarija, pero también, en "observaciones", los gastos que no corresponden a sueldos de capitanes aliados (rescates, alimentación de prisioneros, etc.). Las observaciones originales de Thierry Saignes han sido respetadas, corrigiendo los montos; todas las demás observaciones en itálicas han sido agregadas por la editora.*
Para el buen entendimiento del siguiente cuadro, señalamos que 8 reales equivalían a un peso. En 1863, Bolivia adoptó el sistema monetario decimal, cambiando los pesos por los bolivianos divididos en centavos (artículo 'Moneda', Diccionario Histórico de Bolivia, *Sucre: Grupo de Estudios Históricos, 2002, t. 2, p. 271), aunque vemos en este cuadro que el Tesoro de Tarija siguió utilizando los pesos al menos hasta 1866.*
p.: pesos; r.: reales; Bs.: bolivianos; ctv.: centavos

Año	Suma	Observaciones
1830	46 p., 2 r.	
1831	38 p., 1 1/2 r.	
1832	40 p., 4 r.	
1833	22 p., 1 r.	*(incl. 8 p. para 4 soldados chiriguano enrolados en el ejército. N.d.E.)*
1834	8 p., 1 r.	
1835	22 p., 6 r.	
1836	15 p., 7 1/2 r.	
1837	31 p., 6 r.	
1838	3 p., 6 r.	
1839	7 p., 4 r.	
Total	**236 p., 7 r**	**Promedio decenal: 24 pesos anuales**
1840	33 p., 1 1/2 r.	
1841	15 p., 5 1/2 r.	
1842	190 p., 4 1/2 r.	(incl. 24 p., 4 r. para el vestuario del capitán ingreño Aracua). *Incl. además 80 p., 5 1/2 r. para alimentación de chiriguano prisioneros y cartillas escolares para hijos de capitanes aliados (N.d.E.)*
1843	112 p., 3 r.	(incl. 14 p., 5 r. para el capitán Guayupa y 3 p., 7 r. para el capitán Buricanambi)
1844	68 p., 5 r.	(incl. 50 p. para rescatar a la cautiva Manuela Miranda)
1845	215 p.	(incl. 50 p. para rescatar a la cautiva Manuela Miranda). *Incl. además 22 p., 4 r. para alimentación de chiriguano prisioneros y otros enrolados en el ejército (N.d.E.)*
1846	67 p., 2 r.	
1847	42 p., 2 r.	(incl. 25 p. para la gran capitana del Ingre Arabusa)
1848	11 p., 2 r.	*(no se incluyen 4 p. y 4 r. para pobladores de la colonia de Caiza. Estos gastos están incluidos en el rubro "caciques" pero no se sabe con exactitud si esos pobladores eran o no chiriguano. N.d.E.)*
1849	31 p., 1 r.	
Total	**787 p., 2 1/2 r.**	**Promedio decenal: 79 pesos anuales**
1850	49 p., 6r.	(incl. 43 p., 6r. para el "teniente coronel" Guayupa)
1851	110 p.	(incl. 100 p. para el "teniente coronel" Guayupa)

1852	200 p.	(incl. 50 p. para el "teniente coronel" Guayupa y 59 p. (en tres pagos) para "el cacique aliado Buricanambi")
1853	199 p., 4r.	(la mitad: 99 p., 6 r., para Buricanambi). *El pago consiste en 16 p., 5 r. cada mes repartidos entre Buricanambi y los demás caciques aliados. En marzo, se menciona un pago global de sueldos, que incluye a los capitanes aliados, pero sin indicar monto: asumimos que se trata de la misma suma que en todos los otros meses del año (N.d.E.)*
1854	99 p., 6 r.	(la mitad para Buricanambi y la mitad para "caciques aliados"). *Esta suma sólo contempla los 6 primeros meses del año: el segundo semestre fue pagado en bloque en diciembre; menciona a Buricanambi y a los caciques aliados, pero no indica montos. Si se siguió el mismo sistema que en meses anteriores, la suma de 99 p., 6 r. debería ser doblada (N.d.E.)*
1855	16 p., 5 r.	*Pago a Buricanambi y caciques aliados por el mes de noviembre. Se señala otro sueldo (sin monto) en diciembre. No tenemos datos sobre los otros meses del año (N.d.E.)*
1856	139 p., 4 r.	(incl. 100 p. para Buricanambi)
1857	170 p., 4 r.	(incl. 50 p. para Buricanambi). *No se incluyen 25 p., 1 1/2 r de gastos de secretaría que incluyen "pagos a caciques" sin especificar el monto (N.d.E.).*
1858	185 p.	(incl. 116 p., 5 r. para el "teniente coronel" Buricanambi)
1859	97 p., 1 r.	(incl. 83 p., 2 r. para el "teniente coronel" Buricanambi)
Total	**1267 p., 6 r.**	**Promedio decenal: 127 pesos anuales. *Este promedio es forzosamente inexacto dados los datos incompletos de 1855. Sin contar al año 1855, el promedio llega a casi 141 pesos anuales (N.d.E.)***
1860	102 p., 1/2 r.	(incl. 91 p., 4 1/2 r. para el "teniente coronel" Buricanambi)
1861	151 p., 3 r.	(incl. 100 p. para Buricanambi)
1862	59 p., 4 r.	(incl. 50 p. para Buricanambi)
1863	34 p., 4 r.	(incl. 12 p. para Buricanambi)
1864	79 p.	(incl. 50 p. para Buricanambi)
Total	**426 p., 3 1/2 r.**	**Promedio quinquenal: 85 pesos anuales**
1865	6 p.	
1866	10 p.	(para halago de los indios de Buricanambi)
1867		*(ningún pago a indios aliados en este año. N.d.E.)*
1868 a 1870		*(esos años no figuran en el documento. N.d.E.)*
1871	6 Bs., 40 ctv.	
1872	6 Bs., 40 ctv.	
1873	1 Bs., 60 ctv.	
1874		*(se mencionan "gratificaciones" sin indicar el monto. N.d.E.)*
1875 a 1883		*(ningún pago a capitanes o indios aliados. N.d.E.)*

En cambio, el mismo año de 1843 aparecen los nombres de Guayupa y de Buracanambi[21] (*Ibíd.*: 56r), quienes a partir de 1850 se vuelven los principales beneficiarios de los subsidios públicos. En abril de 1850 se entrega más de 43

21 *Así en el documento original, por Buricanambi (N.d.E.).*

pesos al "teniente coronel Federico Guayupa", quien recibe el año siguiente una pensión completa de 100 pesos anuales (pagada en dos cuotas semestrales). Será el único año, porque en 1852 comparte la pensión a medias con su hijo Buricanambi, nombrado también "teniente-coronel", quien se vuelve luego el único beneficiado de la pensión integral que seguirá pagada hasta el año 1861, más un semestre en 1864. Luego su nombre desaparece de las partidas e ignoramos si otras entidades estatales podían también pagar estas retribuciones. Si nos fiamos de los datos estadísticos tarijeños, vemos que el esfuerzo invertido en esta política de entregar "varios regalos [y] otras especies" a los indios aliados (Prefecto Magariños, 8.I. 1843, en Langer y Bass Werner de Ruiz, 1988: 208) alcanzó su auge entre los años 1840 y 1865 (promedio de 99 pesos anuales). Durante este lapso, los Guayupa-Buricanambi absorbieron aproximadamente la mitad del gasto en subsidios públicos.

La otra mitad va en artículos muy variados desde un "bastón puño de plata al nuevo capitán grande de los chaneses, nuestros aliados, a nombre de Su Excelencia el Presidente [de la República]" (16.VI. 1844, ANB MI 1883 217/57: 58v) hasta dinero para "alimentar y gratificar a un capitán aliado y sus soldados". Ignoramos el impacto de estos halagos públicos, pero era una manera de afianzar las paces y "contentar" a los representantes indígenas persuadidos de seguir en la alianza con los *karai*.

La política oficial quiere así reforzar el rol de los líderes indígenas máximos, quienes se responsabilizan de mantener el orden, como una especie de gobierno indirecto sobre la Cordillera central, último reducto autónomo:

> Todos los bárbaros al poniente [oeste de Abatiri y Pilcomayo] están a las ordenes de Guayupa (por expresa comisión de las autoridades civiles; ahora es Buricanambi). Los del naciente están a las ordenes de Guiracoti, después Juan Chituri (padre José Gianeli, 1878, en Victorino Rivero: *Santa Cruz, sus límites con el departamento de Chuquisaca*, La Paz: imprenta de "La Libertad", 1882).

Dos aclaraciones son necesarias. El interés por conseguir intermediarios representativos no significa que aquellos dispongan de un mando real sobre el conjunto regional. Las pautas tradicionales se mantienen todavía en los años 1880: "los indios han estado tan acostumbrados a vivir con tanta libertad e independencia, bajo de capitanes, sí, pero sin hacer caso de ellos o cuando más en tiempo de guerra solamente" (Cardús, 1886: 38). Afán que se traduce por el fraccionamiento del hábitat, preferencia dada a pequeños poblados (*Ibíd.*, y Corrado, en Comajuncosa y Corrado, 1884: 40). Y sobretodo vamos a ver en el acápite siguiente como las rivalidades internas limitan mucho la autoridad de estos líderes máximos. El segundo punto es que de ninguna manera podemos tachar a estos "capitanes aliados" de los *karai* de "colaboradores con el enemigo" o "traidores" a su sociedad. Están convencidos de obrar para conseguir el bienestar de sus súbditos mediante la integración a la sociedad nacional. Así lo expresa

Chituri, *mburuvicha guasu* del bajo Parapiti durante la segunda mitad del siglo XIX. Acusado en 1871 por Adolfo Capi, otro "capitán aliado" que intriga por hacerse nombrar en lugar de Chituri, de proyectar una "sublevación" con los capitanes de Cuevo y Guacaya (¡y "quizás" Buricanambi!), José Manuel Chituri presenta una "solicitud" al subprefecto:

> Nacido y criado por una fatalidad en estas fronteras incultas de la República, me sentía irresistiblemente atraído a la sociedad civilizada del cristianismo, y a favor de ella hacía ostensibles, de día en día mi adhesión y simpatías, hasta que convencido el Supremo Gobierno de la Nación por los informes que se le dieron por las autoridades políticas de esta provincia se me expidió el título de Capitán aliado de estas fronteras, con la importante misión de conservar el orden e impedir cualquiera incursión del bárbaro. Este importante cargo, he desempeñado, Sr. Subprefecto, por más de treinta años sin que en este dilatado tiempo haya dado el menor motivo de queja, ni falta en cumplimiento de mis deberes […] la antipatía de los padres misioneros contra mi persona y la odiosidad de algunos individuos del lugar que he gobernado nada prueban contra mi […] la experiencia ha demostrado que el mejor mandatario que ha durado algún tiempo llega a cansar a sus gobernados y se hace odioso […] Sin embargo, *estando convencido de ser yo un ciudadano boliviano*, estoy en mi derecho para pedir el amparo de las leyes que rigen en todo el territorio de Bolivia, las garantías sociales e individuales que ellas conceden y por lo mismo que mi persona goce de las inmunidades que gozan todos los ciudadanos bolivianos […] pues comprendo que por haber nacido en estas fronteras, no me hallo privado de la benéfica influencia de las leyes de la nación (Lagunillas, 19.IX. 1871, ANB *Copia de la comisión…* 1935; subrayado mío).

Además, por su edad (setenta años), Chituri lamentaba no poder ir a visitar personalmente al Presidente de la República para defenderse. Sospechamos lo táctico (la acusación era grave y estaba bajo vigilancia) de su espectacular adhesión al sistema político criollo del cual pretende beneficiarse (de paso subrayamos su lección política al constatar el desgaste con el tiempo de cualquier mando). Sus actuaciones anteriores confirman la sinceridad de su alegato en favor de la integración y a la vez la búsqueda de la mayor autonomía posible. Por ejemplo, en 1854 él y sus "ciegos paisanos" rechazan la venida de un sacerdote "protestando querer ser amigos y aliados de los cristianos, pero sin sujetarse a su fe ni a su ley" (Corrado en Comajuncosa y Corrado, 1884: 466). Sin embargo, el año siguiente encabeza la expedición de los "aliados norteños" para socorrer la nueva misión de Tarairi atacada por los de Guacaya (Fr. Zeferino Muzzani, 1855, en Langer y Bass Werner de Ruiz, 1988: 306). Si en 1871 acepta la misión –después de muchas consultas con líderes subalternos–, es presumiblemente para defender el territorio comunal contra la usurpación de los estancieros con quienes tenía también buenas relaciones. Tampoco traiciona sus ideales "dando el ejemplo de cómo puede recibirse el bautismo y vivir y morir como buen Chiriguano" (Martarelli, 1918 [1889]: 140). Chituri reactualiza el reclamo de Cumbay: el derecho a un doble estatus, a vivir a la vez como "ciudadano boliviano" y como "buen chiriguano".

Entonces, no podemos caracterizar esta actitud de los líderes como entreguismo u oportunismo. Si se revelan ambiguos o neutros, es a la fuerza; realistas frente al asedio colonizador, tratan de salvar lo posible y de preservar un espacio de maniobra y de autonomía. Elección dramática, cuando poco a poco los hacendados y los misioneros imponen un estricto control social. Esto es que, a la larga, el sistema chiriguano está condenado frente a la potencia de los blancos.

Otro gran líder regional, uno de los últimos *mburuvicha guasu*, José Ignacio Aireyu (llamado también Tengua), "capitán grande de las tribus de Caipipendi" (son 4.000 familias), no vacila en apelar al Presidente de la República:

> Sería, señor presidente, interminable hacer una relación de lo que ocurre con nosotros y de la abyección a que estamos reducidos que será acaso más que una verdadera esclavitud y sólo me limitar en cumplimiento de mi deber y tomando la voz de mis pueblos a rogar humildemente al supremo gobierno para que como padre de los desgraciados nos de una resolución protectora para destruir los abusos que cometen con nosotros […] y no nos perjudiquen en nuestros sembrados y terrenos con sus ganados (Sucre, 22.VII. 1876).[22]

Aireyu consigue un amparo el 24 de julio. Cuatro años después:

> Siempre repito me he puesto de por medio y todos mis antepasados a que ningún caray por influyente que sea obtenga en propiedad lo que por derecho nos corresponde (al prefecto de Santa Cruz, Gutiérrez, 24.X. 1880, ANB *Copia de la comisión*… 1935).

No se trata para nada de un hombre vencido quien apela a las leyes de la República: exige la aplicación de sus derechos. Su tono y sus argumentos recuerdan la "lucha por la justicia" de los caciques andinos coloniales, dirigiéndose al Rey, o de los caciques apoderados republicanos pidiendo al Estado cumplir el pacto trabado con sus vasallos indígenas. Esta lucha jurídica no es nada desdeñable en cuanto a resultados.

Otros líderes que no están todavía sometidos a la invasión de sus tierras pueden proclamar su ideal de conservación y su apego a la tradición, como en 1886 cuando el capitán Yambai del Isosog respondió al misionero Giannecchini:

> Dios nos hizo para beber, comer, cantar y bailar, y nos ha dado la tierra para que nuestro cuerpo sea encerrado un día en ella, como encerramos en ella la semilla del maíz. Yo soy viejo, quiero vivir y morir como mis antepasados (Giannecchini, 1896: 52).[23]

---

22 *Sin más referencias en el original: suponemos que se trata de un extracto de las* Copias de la comisión… *ya citadas (N.d.E.)*

23 *"Yambai" es el capitán grande José Manuel Iyambae del Isoso. Se debe hacer notar que en 1886, contrariamente a lo afirmado por Thierry Saignes, el Isoso estaba totalmente ocupado por los ganaderos* karai *de Santa Cruz, desde 1844. Ver Isabelle Combès*, Etno-historias del Isoso. Chané y chiriguanos en el Chaco boliviano (siglos XVI a XX), *La Paz: IFEA/PIEB, 2005 (N.d.E.).*

Divisiones internas y odios regionales

La preferencia marcada por los líderes en favor de acomodamientos directos con el frente pionero no les impide elegir la guerra cuando no hay otro modo de proceder. Pero este partido bélico sigue subordinado al juego imprevisible de las alianzas y rivalidades internas entre federaciones regionales y en el seno de coaliciones provisorias. Por otra parte, la presión de los jóvenes guerreros (*kunumi o kereɨmba*) que pueden organizar entre varios, por su propia cuenta, incursiones a la frontera, complica los esfuerzos reguladores desplegados por los líderes para hacer respetar los acuerdos de coexistencia. Un estudio minucioso debería tomar en cuenta las coyunturas climáticas, en particular las sequías que azotan la región, en gran parte factores del auge belicoso chiriguano: así los años 1824-1825, 1830, 1836, 1844, 1865 y 1869-1875 fueron marcados por terribles carestías que empujaban a los *kunumi* a saquear y "carnear el ganado que encuentren, lo que equivale entre ellos a una declaratoria de guerra" (subprefecto de Cordillera, 14.X. 1871, ANB *Copias de la comisión…* 1935).

Ilustraré el dilema de los líderes y grupos envueltos en sus disensos a través de dos casos. El primero tiene de nuevo por escenario al valle del Ingre e involucra a los sucesores de Cumbay. Muestra además la dificultad de establecer en las fuentes republicanas el recorrido exacto de semejantes líderes, por la distorsión debida a las manipulaciones ejercidas por los intereses regionales antagónicos. Se trata de Ayaricuay, nombrado bajo el gobierno de Santa Cruz "prefecto y comandante general de Ingre y pueblos adyacentes". En 1835, fue disculpado de la muerte de un comerciante cruceño causada por uno de sus súbditos por motivo "particular". En 1841, una alianza entre los guerreros del Ingre, Guacaya y Cuevo hostiliza a los 500 flecheros de Aracua, líder de Ñacamiri y descendiente de Cumbay. La ayuda de las milicias permite a Aracua vencer los "6.000 [cifra exagerada] guerreros del general Cayutari" (diario *El Restaurador*, Sucre, 17.V. 1841). Ayaricuay consiente a un tratado de paz y se compromete a imponerlo a los capitanes renuentes, lo que ocurre con la resistencia de Chaverao (fue asesinado entonces por un miliciano) y nos recuerda las relaciones siempre tensas entre los distintos niveles del liderazgo. El año siguiente, en su campaña militar sobre el Pilcomayo, el prefecto de Tarija M. Rodríguez Magariños señala haber matado a Ayaricuay y recuperado la "cartera que contiene el despacho de su nombramiento" (diario *El Restaurador*, 1842 n° 29). Afirmación presuntuosa, pues el año siguiente, los capitanes de los valles centrales firman un tratado con las autoridades de Azero en que se comprometen en "entregar lo más pronto posible al capitán Ayaricuay como a principio y motor de la guerra y sus desgracias" (Sauces, 22.VII. 1843, diario *El Restaurador*, 1843 n° 93). Luego, a mediados del siglo, las autoridades de Azero denuncian una alianza de Ayaricuay con Aracua para "invadir la frontera" (ANB *Copias de la comisión…* 1935). Encontramos entonces las mismas divisiones de un liderazgo discutido y las

mismas oscilaciones entre paz y guerra que las de su antecesor Cumbay: Ayaricuay da la impresión de querer negociar, por alianzas o por la fuerza, nuevos arreglos que permitan hacer respetar las reglas de coexistencia fronteriza.

El segundo caso nos lleva a la segunda mitad del siglo, cuando el cerco se estrecha, y explica cómo, a raíz de una enemistad apasionada entre los líderes de una misma federación en la zona de Cuevo, los estancieros lograron ocupar este sector. Contamos con la suerte de poder escuchar la propia voz de Bernardino Güiracota, interrogado sobre las guerras ocurridas en su sector desde comienzos del siglo: "oriundo de Caraguatarenda, pueblo notable ubicado en la zona de Cuevo", fue hijo de Yandare, líder de Chimbe. Su madre Chapariya, era la hija del "capitán grande" de Caipipendi, Asave. Notemos la siempre muy alta endogamia de las "casas cacicales". En los años 1830, después de unas expediciones de castigo en la zona de Cuevo, su abuelo, Yacumbare, "capitán de Caraguatarenda vino solo como parlamentario de paz", paz que se asentó a raíz de varias visitas al coronel Montero en Gutiérrez, el mismo que fue luego padrino del hijo de Güiracota. Cuando estalló la "sublevación de los pueblos de la margen izquierda del Parapiti", su padre le envió "para asegurar a los cristiano que eran amigos".

A la muerte de su padre a mediados del siglo, Güiracota sigue colaborando con los cruceños y a su pedido hace "limpiar el camino que va de su pueblo al de Yabeao", líder de Cuevo, "provocando los celos de este enemigo irreconciliable de los blancos". Los toba chaqueños lo hostilizan, pero los derrota "sin que los de Yabeao hubieran cooperado como debieran" por sus obligaciones de alianza. Más bien Yabeao convocó a los toba y empezaron los robos de ganado. Fue la madre de Yabeao quien avisó a la de Güiracota que le "iban a quitar la vida". Fugó, su pueblo fue arrasado y se refugió en Yuti. Luego con el subprefecto Castedo hizo un castigo en el año 1864. Otra fuente atribuye la enemistad entre ambos líderes al enamoramiento de Güiracota con una de las mujeres de Yabeao (Nino, 1912: 159). Los demás líderes interrogados pormenorizan también un siglo de guerras que se están acabando, prueba de una notable memoria histórica, sin olvidar las hazañas guerreras de Güiracota contra los temidos toba (Lagunillas, 21 al 26.IV. 1882, CTDSC).

Estos dos casos ilustran la dificultad en el sistema político chiriguano de formar confederaciones estables que permitan unificar en forma duradera al conjunto étnico. El etnógrafo sueco Nordenskiöld lamentaba en 1909:

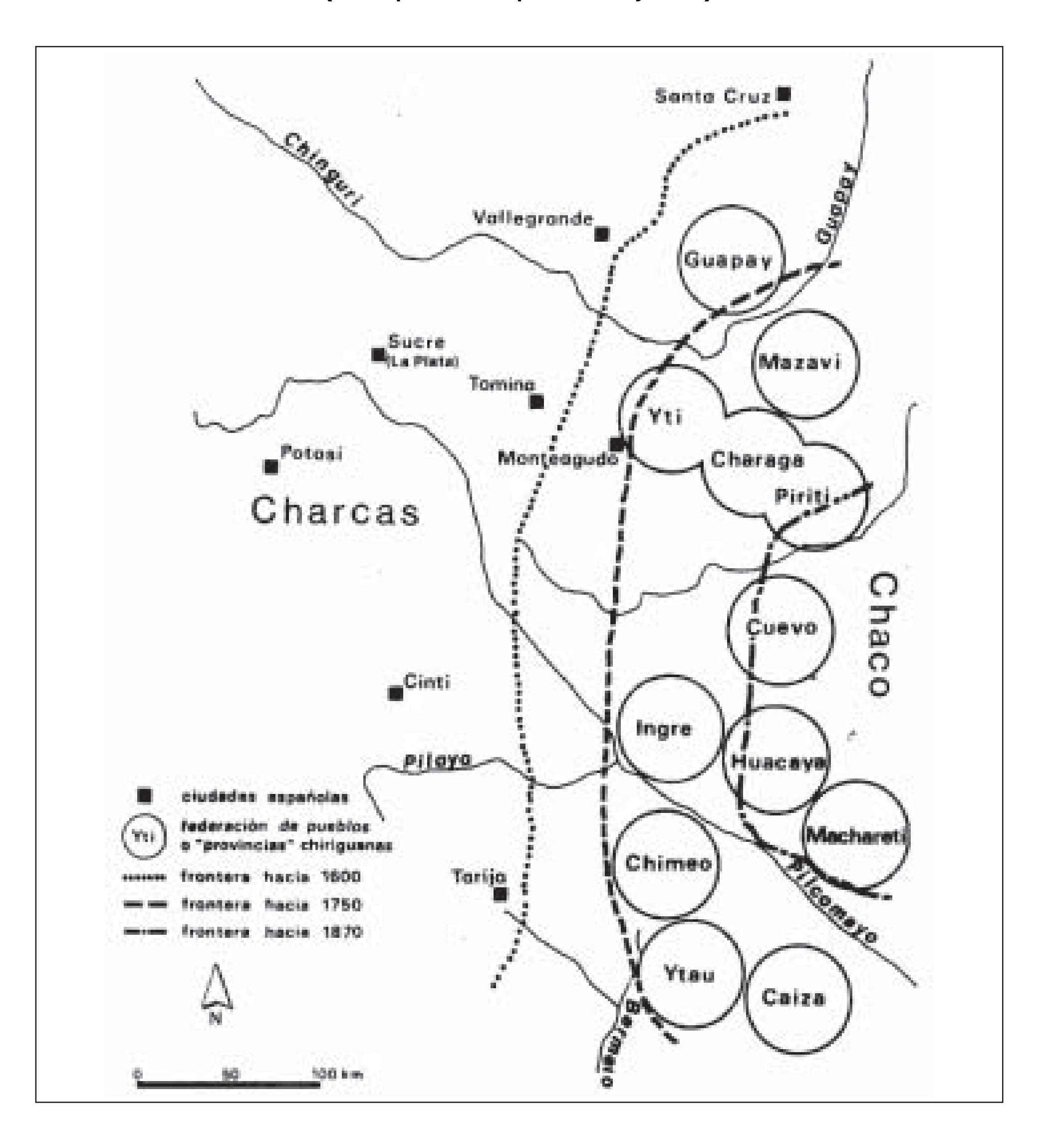
> Si en vez de numerosos jefes hubieran tenido uno solo, es seguro que la conquista del territorio chiriguano hubiera costado el doble de vidas de los blancos de lo que costó. Lamentablemente, en los combates de éstos contra los indios, casi siempre algunos jefes han luchado del lado de los enemigos de su propia tribu (Nordenskiöld, 2002 [1912]: 215).[24]

---

24 *Thierry Saignes utilizó una traducción francesa del libro de Nordenskiöld. Para restituir las citas, nos hemos basado sobre la edición en español de 2002 (La Paz: APCOB/Plural) (N.d.E.).*

Esto es olvidar que el principio básico consiste en la dispersión de los grupos aferrados en mantener la libre iniciativa local y elegir las alianzas que quiere. De tal modo que la historia de la segunda mitad del siglo XIX, en pleno derrumbe de la independencia chiriguano, sigue la de peleas internas entre líderes, mezcladas con abusos, intromisiones y manipulaciones por las autoridades y colonos de los tres departamentos colindantes y por fin mezcladas con alianzas y guerras con los toba, mataco y chané o tapiete de la periferia chaqueña.

Mapa 3
Fronteras pioneras y "provincias" chiriguano. Siglos XVII-XIX
(Corresponde al mapa 8 de *Ava y Karai*)



3. Apiaguaiqui Tumpa

> La tradición y la historia relativamente contemporánea nos enseñan que en distintas épocas y en regiones diversas, algún indio atrevido amigo del ocio y de lo ajeno con un tanto de locuacidad y promesas extraordinarias, ha conseguido reunir alrededor de su choza nueva, construida de intento afuera del pueblo, a multitud de indios cercanos y de lejos y declarase Tunpa, ser extraordinario y maravilloso; otras, alguna mujer embaucadora se ha declarado: Tunpa ichi, madre de Dios, lo cual ha tenido poca resonancia, y otras veces finalmente, los caciques, cansados de ser oprimidos en ciertas comarcas por algunos malos cristianos, han llamado Tunpa a algún mozo infeliz, pero listo y despejado, para reunir a los indios de otras comarcas a la voz del Dios de carne y hueso y pelear con denuedo en la guerra santa (Nino, 1912: 133).

El misionero nos recuerda cómo, en la sociedad chiriguano, se multiplicaron personajes que se pretendían dotados de poderes divinos y capaces de salvar a su pueblo. Podía añadir que este fenómeno corresponde mucho a la tradición guaraní y que el Paraguay tanto colonial como republicano conoció muchos casos (H. Clastres, 1975). Distingue tres tipos que corresponden a circunstancias distintas: los dos primeros, en su variante masculina y femenina, resultan de una libre iniciativa individual del pretendiente como en el caso de los "dioses" de Caiza y Mazavi. Podemos incluir la convocatoria de los grupos centrales contra los colonizadores de Igüembe en 1874. En el área de Cuevo, el chamán Guirariyu "les hacía oír por los aires una voz desconocida […] afirmándoles que las balas de los cristianos, perdida toda su fuerza, caerían a sus pies sin herirlos, y las murallas de los fortines se derretirían en su presencia como cera" (Corrado en Comajuncosa y Corrado, 1884: 482). Por su parte, los toba, igualmente convocados, tenían su propio "dios" (*Paiyak*) al cual "tributaban adoraciones insólitas" a imitación de "los cristianos en sus iglesias" (*ibid.*). Esto muestra la amplitud de los esfuerzos para buscar nuevas soluciones unitarias y sincréticas a fin de expulsar a los *karai*. Pero la muerte en el combate de los dos líderes religiosos más bien provocó la derrota de la sublevación. El tercer tipo responde a una situación de apremio colonial: los líderes nombran a un "mozo" otorgándole un estatus divino a modo de fomentar la unidad de la acción bélica. En este último caso prevalece el "complot" y el joven elegido es como un "chivo expiatorio" enviado a la lucha sacrificatoria.

Aquí, el padre Nino alude al conflicto que ensangrentó la Cordillera veinte años antes y, sin dar su nombre, al "mozo" conocido ahora por el libro de H. Sanabria (1972) como Apiaguaiqui-Tumpa. Ambos autores atribuyen esta "sublevación" a un proyecto definido y preparado por líderes de comunidades tanto independientes como sujetas a hacendados y ganaderos en el sector parapiteño. El etnólogo A. Métraux la caracteriza como "mesiánica", que "madura en un clima de desesperación" (1967: 12). Sin embargo, en su párrafo anterior recordaba la reticencia de varios líderes del área afectada por la "rebelión", lo que desmiente este aparente consenso unitario y nos obliga a encarar la actitud

de los *mburuvicha*. Por otra parte, ninguno de estos autores, y tampoco los estudios siguientes, prestaron la atención al contenido del mensaje profético a fin de ver lo que podía movilizar a la gente.

Biografía de un "dios"

A pesar de contar con la biografía dedicada al "último caudillo del pueblo chiriguano" por H. Sanabria Fernández (1972), debemos confesar que muchos elementos siguen oscuros. Para empezar, nada más que el nombre es ya fuente de preguntas: curiosamente ni las fuentes militares (M. Chavarria, delegado del gobierno, en su informe de 1892) o misioneras (Martarelli en 1892[25] y 1899) de la época mencionan el nombre del llamado *tumpa*.[26] Los etnólogos que han recorrido la zona a comienzos del siglo (Van Rosen en 1905; Nordenskiöld en 1908-1909) tampoco lo dan. En su encuesta de 1929, Métraux se anoticia de él y lo transcribe como Apiawaiki (1967: 34). Dos autores cruceños conocedores de la zona como Castor Franco (1910) y Mario Gutiérrez (1961), quien recogió su información durante una "gira en 1949 en la provincia de Cordillera", no proporcionan nombre. Al año siguiente, el vallegrandino Hernando Sanabria recorrió también la zona hasta Camiri y trabajó en los archivos de Cuevo e Ivo; confiesa haber escuchado en los años 1920 el nombre por boca de Santos Aireyu, "capitán grande" de Caipipendi-Eyti, cuyo padre, José Ignacio Aireyu, llevó las quejas contra los hacendados (1972: 102).

Como buen historiador, Sanabria cita a sus informantes que son vecinos de la provincia de Cordillera, a los cuales se añade Taruiri (finado en 1951), quien fue a comienzos del siglo líder de Caipipendi, la "última gran capitanía", y también informante de A. Métraux. No ofrece explicación del nombre. Recientemente, el padre Francisco Pifarré propuso, en base a testimonios orales de vecinos del Alto Parapiti e Ivo, nuevas versiones del nombre: primero, el nombre original sería Chapiaguasu que significaría "mozalbete grande". Fue solamente en el campo de batalla de Curuyuqui que se le habría apodado Hapiaoeki Tumpa, es decir "eunuco de dios" (literalmente "Dios le sacó los testículos"), calidad de castidad que connotaría su estatus divino (Pifarré, 1989: 374-375 y 388, nota 3; ver también Sanabria, 1972: 131). Aunque el juego de las etimologías es siempre delicado y discutible, este aporte nos obliga a reflexionar sobre el enigma del nombre y de la identidad del joven "dios".

---

25 *Saignes se refiere aquí a un informe anónimo atribuido a Martarelli:* Sublevación de los indios chiriguanos en las provincias de Azero y Cordillera, *Potosí: El Porvenir*, *1892 (N.d.E.).*

26 *Es un error de Thierry Saignes. Chavarría sí indica el nombre del* tumpa*: Apiaiqui (*Informe que presenta al Señor Ministro de Gobierno…, *Sucre: tip. del Cruzado*, *1892: 4); también lo hacen los* Anales del colegio Franciscano de Tarija *del año 1892 (AFT H1: 110-111), que dan el nombre de Apiaíque (N.d.E.).*

No tengo documentación nueva ni tampoco hice encuestas orales. Me propongo, gracias a las fuentes inéditas que menciona y utiliza H. Sanabria, las editadas en 1892, las precisiones aportadas por el padre Martarelli en su "adición" de 1899 (que curiosamente Sanabria no usa) y la encuesta de A. Métraux (1931[b]), considerar el recorrido existencial del *tumpa* de 1892 en la perspectiva del profetismo chiriguano. El único documento emitido desde el partido del "dios", fue el escrito por Juan Ayemoti, neófito de la misión de Cuevo, quien curado por el *tumpa* decidió seguirle y volverse su "escribano". En una carta enviada, a fines del año 1891, al padre D'Ambrogi, misionero de Cuevo, Ayemoti proporciona unos escuetos rasgos biográficos: hijo de una madre abandonada, trabajaba con ella en haciendas de la zona de Cuevo; escapó a la matanza de Murucuyati (17.XI. 1877) perpetrada por los vecinos del Azero; recibió luego una doble formación en la casa de Machirope, capitán de Guacara, quien le "aprendió saber mandar como buen jefe cuando no hay nada y cuando hay guerra" y en la de "un viejo de Sipotindi que sabía muchas cosas" (probablemente el chamán Guirariyu quien había convocado a la guerra de 1874); y por fin, "los ava lo sacaron cuando sabieron [así] que es el mejor de todos y es mandado de dios, lo trajeron aquí a Ivo y le hicieron casa, altar y despacho" (carta de Ayemoti, 1891, en Sanabria, 1972: 225-226).

Lo poco esbozado aquí nos ofrece un itinerario y una genealogía bastante clásicos en las biografías de líderes religiosos amerindios. Ayemoti no da nombre ni indica padre certero (evoca a un "capitán de Guacaya" y debemos sospechar, en una carta destinada a aquietar los temores blancos, el intento de atribuir al *tumpa* una legítima aspiración al mando adecuada a su origen y su formación). Los testigos contemporáneos se acuerdan bien de la madre, doméstica en varias estancias (en particular en la de Yaoy donde residió en los años 1860 el capitán Güiracota), y nadie del padre. En el sistema de parentesco chiriguano, la filiación es patrilineal: si no hay padre conocido, la madre, simple receptáculo, no basta para identificar a un hombre. Así, criado fuera del parentesco y de la alianza, el joven anónimo puede pretender a un origen divino. Recordemos que tampoco sabemos los nombres de los *tumpa* de Caiza y Mazavi, ni su nombre real (de su patrimonio familiar) ni el dado por sus fieles.

El nombre de Chapiaguasu, si fuera certero, parece un apodo evocando un estatus de edad. En cuanto al otro apodo, digamos de inmediato que si fue otorgado en el campo de Curuyuqui como lo asevera Pifarré, podría tomar otro sentido, contrario al propuesto: *hapia* que significa "testículo" y *hapiava*, "cojudo" (metáfora de valentía) podrían expresar la admiración (reforzada por el "¡qué!" alabador) por el coraje del "dios", contraria en eso a la idea muy poco viril de "castrado" (además "eunuco" se traduce por *hapiambae*, ver Giannecchini, Romano y Cattunar, 1916: 59). O también podría ser un término de afrenta por su fracaso y su fuga nocturna la noche del 28 de enero de 1892. Otra etimología posible sería añadir al *hapia* el verbo *gigi*, "bambolearse", también "apodo a los

jóvenes altos y flacos" (*Ibíd.*: 49): traduciría rasgos físicos y aptitudes excepcionales del joven líder (ver las expresiones de Santos Aireyu, quien, sin quererlo, lo reconoce como "el más grande, el más valiente, el más poderoso [*ava*] que ha habido", Sanabria, 1972: 102). Dejemos estos juegos infinitos para dar constancia de nuestra ignorancia. Este problema merece la atención de un verdadero lingüista con preguntas a "viejos sabios" que puedan reconstituir la grafía y el sentido antiguos de Apiaguaiqui, nombre que mantendremos de momento hasta que surgen aclaraciones satisfactorias. Para concluir con este asunto, lo importante es que, sin patrimonio real, siendo de ninguna parte y de cualquiera, el nuevo "dios", como sus antecesores de Caiza y de Mazavi, beneficia de un estatus de extra territorialidad y por lo tanto de una completa libertad de circulación en la Cordillera. Su vida andariega por los años 1880 recuerda la propia condición itinerante de los antiguos profetas.

Dos otros rasgos son necesarios en la formación de un líder religioso. El primero, constante de los movimientos que sucedieron después de la llegada de los europeos, es el paso por la cultura blanca. Esto significa conocer su lengua y luego, debemos imaginar, su religión (visible en particular en ciertos temas como lo veremos luego o, en el caso de Caiza y Mazavi, el retraimiento en casa especial como un santuario), a lo cual se puede añadir otros campos (como el saber medicinal por ejemplo). A lo mínimo, Apiaguaiqui vagó por diversas estancias y por la misión de Santa Rosa de Cuevo (fundada en 1887). El segundo concierne su iniciación chamánica, el acceso a un saber reservado, la familiaridad con lo sagrado y la comunicación con los espíritus. Este punto es delicado porque no sabemos nada de la transmisión de estos saberes durante el siglo XIX, aunque había todavía en cada pueblo una gran cantidad de *ipaye* (brujos buenos) y *mbaekuaa* (brujos malos) y es probable que a medida que las guerras físicas disminuían en razón del retraimiento del territorio "libre", las rivalidades intergrupales y la desconfianza interaldeana se hayan prolongado mediante estas sospechas de hechizo. Aquí Apiaguaiqui se habría beneficiado con una doble formación, religiosa/chamánica con Guirariyu (que suponemos ser el "viejo" de Sipotindi) y política con el "capitán" Machirope (recordemos que una de las funciones de los "capitanes" es de saber los mitos del grupo) ¿Permite este doble tutelaje sospechar una preparación del proyecto de recuperación de la Chiriguanía y la manipulación consecutiva del joven huérfano (si se acepta la hipótesis avanzada por varios autores de la muerte de la madre en la matanza de Murucuyati) para llevarlo adelante? Lo ignoramos.

La curación de un enfermo en Cuevo –lo que prueba sus dones terapéuticos– y la instalación en una casa especial en Ivo en los últimos meses de 1891 corresponden a una nueva etapa pública del recorrido existencial de Apiaguaiqui. Aquí también se plantea el problema del encuentro entre una prédica individual y una acogida colectiva, es decir, los temas del nuevo mensaje y las modalidades de su transmisión y expansión en la sociedad indígena. Cabe primero cuestionar

la ubicación geográfica del área de prédica e instalación. Hemos visto que los *tumpa* de 1778 se instalaron en la periferia oriental, en pueblos no muy alejados de la frontera sur y norte, Caiza y Mazavi. En cambio, el misterioso Santiago 1572-1573 apareció en la zona central (la expansión al sur del Pilcomayo estaba en curso en esta época) por una y otra parte del Parapiti: primero en Saypurú y Charagua, luego en Cuevo. Carecemos de datos para entender la elección de este sector: señalemos sin embargo que este confín chaqueño es el más asequible desde Paraguay, con el cual había todavía lazos directos en los años 1570. Tres siglos después, si la misma zona de Cuevo/Ivo está en primera plana, es porque la frontera ya cerca el último reducto a punto de convertirle en el foco de convergencia y de ásperas disputas entre las tres corrientes colonizadoras cruceña, tarijeña y chuquisaqueña.

Ahora bien, para escapar de la invasión de sus tierras por los vecinos de Cordillera primero y los de Azero luego, a pesar de la confirmación oficial de sus derechos, los grupos de Cuevo e Ivo habían intentado convertirse en misión: el 4 de febrero de 1878, once líderes lo pidieron formalmente al prefecto de misiones venido especialmente a Ivo –la réplica de los vecinos blancos de Cuevo, enfurecidos por la intromisión misional, fue aprisionarlos (castigándolos a barrer el fortín) e impedir una resolución ministerial (Corrado, en Comajuncosa y Corrado, 1884: 493-494). Hubo que esperar casi diez años para que caciques y misioneros consigan, venciendo la oposición del corregidor de Cuevo, la posesión oficial. En agosto de 1887, se edificó la misión de Cuevo y cabe notar que los de Ivo insistían para tener a su vez una misión aparte. En septiembre de 1891, el delegado del Supremo Gobierno vino a inspeccionar las tierras y prometió examinar el proyecto al cual seguían oponiéndose los vecinos de Ivo.

Este contexto de apremio puede explicar por qué, en diciembre en Curuyuqui (a dos kilómetros de Ivo), se reunieron "capitanes y soldados" para preparar una "sublevación general [...] A este fin eligieron un joven valiente y astuto, de unos 28 años de edad, a quien le dieron el nombre Tumpa" e instalaron "en una choza, que ellos adornaron interiormente con lienzos y zarzas coloradas, custodiada por guardias" (en número de 300). Como en los casos anteriores, nadie podía verlo directamente y debía "hablarle de rodillas por medio de sus consejeros": tantos signos de un nuevo poder irrefutable. Sus "oráculos prometían serían vulnerables, inmortales y ricos con los despojos de los cristianos" (*addendum* de Nino en la segunda edición de Martarelli, 1918 [1889]: 258-263). Entonces, la versión misionera nos presenta esta convocatoria guerrera como el resultado de la desesperación indígena y de la iniciativa de los líderes frente a las intrigas y abusos por parte de los hacendados de Ivo para impedir la fundación misional. De nuevo tenemos una versión muy reactiva y superficial de la actuación de Apiaguaiqui. Los acontecimientos de diciembre de 1891 y enero de 1892 nos ayudan a esclarecer mejor el impacto del proyecto profético.

Un último episodio de esta época recuerda la influencia andina creciente sobre el piedemonte y al acompañante del profeta de Mazavi. Apareció en Caruruti (sector norte del Parapiti) un "indio forastero", llamado Antonio Quispe, de neto origen andino. Se prevaleció de poderes sobrenaturales para conferir riquezas e inmortalidad. Se declaró "Presidente de la Colonia" (asentada en el paraje de Caruruti) y un grupo de discípulos siguieron entregándole ganado y maíz. Luego, durante los combates fue denunciado por los *ava* y tuvo que refugiarse entre los pobladores, quienes le enjuiciaron luego sin que sepamos los resultados (Sanabria, 1972: 165-166).

Proyecto profético y actitudes de los líderes

Aquí conviene establecer una cronología precisa de las últimas semanas que precedieron la lucha armada para captar lo que pudo significar la actuación pública del *tumpa*. Los acontecimientos son conocidos y los resumo rápidamente. Parece que su instalación en Curuyuqui, cerca de Ivo, cristalizó una situación de "crisis" porque en seguida trajo a multitudes considerables. Cinco mil hombres "aptos para la guerra" con sus familias afluyeron desde unos veinte pueblos comprendidos en una y otra parte del Parapiti. Ya había conseguido el apoyo de Baiririqui, joven y nuevo líder de una fracción de Ivo, famoso por sus hazañas guerreras, que pasó a ser su edecán. En las reuniones se adoptó la fecha del levantamiento para el Carnaval de 1892, fecha muy simbólica en la sociabilidad festiva chiriguano. Fue la violación de una muchacha por el corregidor de Nambuite[27] la que provocó el estallido anticipado el 7 de enero. El fortín de Nambuite y las estancias vecinas son arrasadas, sus habitantes muertos y sus ganados raptados. En cambio, el asalto (21.I. 1892) a la reducción de Santa Rosa de Cuevo fracasa con la muerte de Baiririqui. Una columna punitiva asalta el campamento atrincherado de los rebeldes al pie de la colina de Curuyuqui el 28 de enero. Después de una horrible matanza (800 guerreros mueren ese día), los sitiados huyen en la noche. En las semanas siguientes, las operaciones de rastreo a manos de varios cuerpos expedicionarios oriundos de las provincias competidoras de tierras y mano de obra provocan la muerte de otros dos mil guerreros. Un líder entrega al *tumpa*, quien es ajusticiado en Sauces el 29 de marzo de 1892.

He aquí esbozada esta dramática y sangrienta guerra de tres meses. Plantea muchas incógnitas y no todo queda claro. Analizaré aquí solamente dos aspectos: la garantía mágica de supervivencia dada por el "dios" y el grado de participación de los "capitanes". Las promesas proféticas tienen siempre una doble vertiente: la destrucción para los que no le creen, la salvación para los que le siguen. La salvación consiste generalmente en alcanzar la "tierra sin mal", sin tener que

---

27 *O Ñumbite, otro nombre de Cuevo (N.d.E.).*

morir –es decir la "invulnerabilidad" o la "inmortalidad"–. Sin embargo, es notable el doble desplazamiento que realiza el "dios": aseguró a los combatientes que "los liberaría de las balas que se volverían agua al alcanzar sus cuerpos, y si algunos muriesen, resucitarían de inmediato, y si la muerte se empeñaba en no soltarlos, resucitarían en Paraguay" (Martarelli, 1899: 275). Apiaguaiqui admite primero la muerte, segundo la resurrección, en particular en Paraguay. Si el esquema crístico de esta propuesta existencial manifiesta el éxito del evangelio, aun en esta versión alternativa para garantizar algo tan incontrolable como el destino *post mortem*, más notable es la elección de Paraguay.

Las creencias antiguas ubicaban el reino de Kandire, "dueño del metal y de las cosas buenas" al oeste y fue su búsqueda infructuosa la que llevó probablemente a los chiriguano a instalarse en el piedemonte andino. Los profetas posteriores hicieron equivaler tierras sin mal y apropiación de los bienes y de las mujeres occidentales. ¿Cómo interpretar este retorno a la tierra de los antepasados? Este deseo no es nuevo. Los grupos del Pilcomayo manifestaron su nostalgia por "sus parientes" ya en 1690 a los jesuitas Arce y Zea (BN Río de Janeiro I, 29, 3, 29) y de nuevo en 1765 "diez de los principales" acompañaron de retorno a un misionero franciscano, criollo de Paraguay, quien los llevó finalmente a Buenos Aires (AFT M11).[28] Ignoramos si era posible en el siglo XVIII cruzar directamente el Chaco por la vía fluvial, vencer la multisecular hostilidad de los chaqueños y alcanzar Paraguay. Fue únicamente en 1883 que un cuerpo expedicionario criollo logró conectar Tarija a Asunción. Sin embargo, Métraux recuerda la hazaña de Taruiri quien con doce compañeros logró a comienzos del siglo XX cruzar el Chaco central desde el Parapiti hasta el alto Paraguay (1930: 312). Por otra parte, un siglo antes, un líder anti-*karai* de Yaguaca (cerca de Ivo), Yamanduare, "que se había perdido durante un año" (hacia 1820-30),

> … había reaparecido aseverando que por los márgenes del río Pilcomayo había marchado hasta el Paraguay donde le habían concedido el título de dios de las hordas chiru-guaraníes que efectivamente le rendían culto (testimonio de Morequeza, ex-capitán de Yaguaca, 22.IV. 1882, CTDSC).

Es notable esta inversión del lugar de legitimación que, en 1634, un chamán del Parapiti, Baitape, ubicaba en la metrópolis colonial: "por venir más ligero, había hecho su camino por la más alta región del aire desde España" (*Carta Anua* 1632-1634, Biblioteca de la Real Academia de la Historia, Jesuitas 129: 242v). Ya no son "apóstatas" o mestizos, paraguayos o fronterizos, que vienen a agitar la Cordillera sino líderes *ava* que van al Paraguay a buscar el "título de dios", cambio geográfico que revela un trastorno de las referencias espacio-temporales indígenas.

28 *Se trataba del padre Miguel Jerónimo de la Peña (N.d.E.).*

Segundo enigma: la actitud de los *mburuvicha guasu*, con un papel tan estratégico en el juego de las alianzas, es confusa, hasta contradictoria. Los recelos de los vecinos criollos y sus voluntades anexionistas oscurecen una información sumamente manipulada por los intereses en licia (misioneros, militares, ganaderos, etc.). Examinémosla con cuidado. Parece que fueron a visitar al "dios" Bernardino Güiracota (hijo de José Güiracota), nuevo líder de Yuti y Carandaiti, cuyo apodo "Chaparilla" era el de su abuela paterna, y a su primo Ignacio Aireyu (llamado Tengua), líder de Caipipendi y "capitán general de las tribus aliadas de Cordillera". El primero, a pesar de ser aliado fiel de los blancos (fue hasta visitar al presidente de la República en Sucre, G. Pacheco, quien le otorgó el título de "capitán grande"), se entusiasmó por la causa insurreccional y se proclamó "general". El segundo, a pesar de las sospechas criollas en contra de él (de hecho emitidas por los vecinos del Azero, cuando su amistad con los cruceños de Cordillera era conocida), se mostró muy reservado, de tal modo que ignoramos su inclinación personal. Durante el estallido de la sublevación fue retenido por el subprefecto en Lagunillas. Lo seguro es que uno de sus líderes locales, Ararigua de Caipipendi, optó en favor de los sublevados, lo que hizo temer una "traición" de Aireyu (*addendum* de Nino en Martarelli, 1918 [1889]: 273). El mismo "declaró no ser implicado en la sublevación" y pidió en seguida "el reconocimiento de las propiedades de su comunidad" (Caipipendi, 8.IV. 1892). Por otra parte, el hecho que las autoridades le hayan confiado en abril-mayo de 1892 la vigilancia de 400 guerreros cautivados en Curuyuqui asevera el grado de confianza que se le tenía (Santa Cruz, 9.V. 1892, fondo prefectural del Museo de Historia de Santa Cruz, legajo 6).

En cuanto a los demás "capitanes grandes", el "dios" envió emisarios a Mandeponai, el imponente líder regional de Macharetí y de toda esta franja chaqueña. Su rechazo fue rotundo:

> Les preguntó si realmente estaban convencidos de que el tumpa los había hecho invencibles. Habiendo contestado éstos afirmativamente, Mandeponay se fue a buscar una escopeta y les anunció que iba a poner a prueba su aseveración. Los delegados consideraron más prudente sustraerse a la demostración y Mandeponay hizo declarar que Apiawaiki era un impostor (Métraux, 1931[b]: 115).

La actitud no puede ser más clara. Ahora bien, su hijo Taco decidió plegarse a la causa rebelde, lo que hizo y logró luego negociar su perdón.

Del resto de los líderes regionales, Machirope, líder de los valles centrales recién colonizados de Ingre, Igüembe y Guacaya, no solamente se abstuvo, sino que sus guerreros participaron en el combate del lado de los "cristianos". En cuanto a José Manuel Chituri, líder de Parapiti Grande, prestó todo su apoyo a la represión. Pero uno de sus capitanes, Chanchi, de Tacuarandi, pasó a la rebelión al momento de su estallido. En el sentido opuesto Anduari, líder de Ivo, después de haber apoyado al "dios" en un comienzo, se retiró de la

coalición. Estas reacciones distintas ponen de nuevo en evidencia dos problemas estructurales del sistema de alianza chiriguano: primero, los líderes regionales no pueden garantizar una homogeneidad del comportamiento por parte de sus aliados en el partido adoptado; segundo, los odios regionales (como entre Cuevo y Guacaya) superan las solidaridades étnicas, aun en los casos mayores de opresión colonial.

En resumen, de los seis últimos *mburuvicha guasu*, sólo uno pasó franca y abiertamente del lado del "dios", B. Güiracota. Los demás se mantuvieron en una reserva vigilante (Tengua, Mandeponai) o bien apoyaron (Machirope) las acciones represivas, cuando no participaron de ellas (Chituri, Asucari de Ivo quien había pedido la misión) a las acciones represivas. No se entiende el empeño de los historiadores en presentar a la sublevación de 1892 como una coalición unitaria de casi todos los "capitanes regionales" (ver Sanabria, 1972: 155; Pifarré, 1989: 376-377).

En el propio bando rebelde, divergencias estratégicas muestran las serias tensiones entre el "dios" y los líderes. Entre la destrucción del puesto de Ñumbite (7 de enero) y el ataque fallido a la misión de Cuevo (21 de enero) pasaron dos valiosas semanas de inacción guerrera. Los sublevados las dedicaron a arreglar las defensas del campo en torno a la casa del "dios" en Curuyuqui (al pie de la loma y no en la cumbre) en lugar de aprovechar la dinámica de la ofensiva. Permitieron así a los blancos desprevenidos y refugiados en Cuevo recibir refuerzos. Se señala también en estos días juntas en que se oponen dos líneas de acción. "El *tumpa* era partidario de la acción inmediata, violenta" mientras Güiracota preconiza una lenta y continua presión sobre los *karai* hasta obligarlos a "la solicitud de paz bajo las condiciones" indígenas (Sanabria, 1972: 170). Se revela la oposición entre la visión pragmática y de espera de los líderes en base a guerrillas y negociaciones y la visión radical del choque frontal que ha sido siempre costoso en vidas para los *kereimba*: el fracaso que siguió frente a la misión de Cuevo (con la muerte de Baiririqui) recuerda a los asaltos perdidos por poco en sublevaciones anteriores contra los fuertes de Saypurú (1799) y de Igüembe (1875), que aparecieron como serias oportunidades frustradas.

El "dios" no podía contemporizar: seguido por una multitud ansiosa y muy excitada, impuso la fuga hacia adelante. En este sentido, logró reunir a grupos hasta ahora rivales, resolviendo así una de las limitaciones mayores de la resistencia indígena a la colonización europea. Entre la colaboración y el enfrentamiento episódicos, el *tumpa* ofrece la perspectiva de una especie de tercera vía fundada sobre la unidad (masiva) de acción (directa). Sin embargo, su llamamiento al abandono de los pueblos y a la movilización general de todos los *ava* y *kuña* agrupados indistintamente detrás de él encubre aspectos bien equívocos. La agitación profética no se funda sobre un retorno a la antigua tradición o la elaboración de una nueva síntesis cultural. Bajo el pretexto de recuperar tierras y pueblos usurpados por los blancos y "servirse de ellos y de sus mujeres"

(Martarelli, 1899: 27), y a cambio de una garantía mágica de supervivencia, se trata más bien de precipitar el advenimiento de una nueva sociedad.

Esta nueva sociedad está prefigurada en el campo atrincherado de Curuyuqui, donde unos 6.000 guerreros oriundos de 18 grupos locales con sus familias esperan impacientes el asalto final. La alianza objetiva entre el hombre-dios y los jóvenes guerreros permite imponer un poder absoluto sobre el conjunto étnico, suprimiendo todas las distinciones de lugar, de origen, de parentesco y de estatus. La amenaza verbal y la imposición de la ultranza manifiestan la potencia despótica del profeta, detentador de la palabra irrefutable, dictadora de las nuevas reglas de existencia. El éxito del *tumpa* habría permitido lo que los *ava* han siempre recusado: la cristalización de una instancia gobernativa, la división entre los que mandan y obedecen, o sea entre amos y súbditos (ver para Paraguay P. Clastres, 1974: 183-186 y H. Clastres, 1975: 85-86).

La matanza de Curuyuqui abrió los ojos de los líderes sobre la impostura del “dios”, quien estaba quitándoles sus funciones. El 3 de febrero, Güiracota se rindió con Ayemoti, confiados en la clemencia de las autoridades locales; pero fueron fusilados el 17 después de un consejo de guerra: “desfilaron por cerca de los dos cadáveres los 600 y más [*ava*] aliados”. Un mes después Guatinguay, “capitán de Caruruti”, entregó al “dios” fugitivo. Llevado a Sauces al delegado del gobierno quien vaciló en remitirlo a Sucre, sufrió la presión insistente de los “aliados” del Ingre, Igüembe y Huacareta: “el clamor general de los capitanes y sus tribus para la ejecución del *tumpa*”. El delegado oficial ordenó la ejecución y apuntó en su informe: “Apiaguaiqui murió con la altivez de un gran caudillo” (Sanabria, 1972: 216-218).

Las sociedades de los Andes orientales frente al Estado republicano: el caso chiriguano (siglo XIX)*
(1986)

> Tampoco dejaré en silencio una anomalía que presenta la República, con su estado militar, y es que habiendo en ella tantas tropas; y siendo, a todas luces, valientes nuestros hombres de armas, los Chirihuanos talan nuestros campos fronterizos, roban las estancias de ganado y destruyen los pueblos; y en vez de extender nuestros límites, para poner en contacto y seguridad las provincias dispersas del Oriente, ellos se nos van introduciendo más y más todos los años...
>
> *José María Dalence (1851)*

> ¿En dónde está esa innumerable multitud de Chiriguanos que vivían en el territorio tarijeño…? –Ha desaparecido. ¿Qué se ha hecho de este hervidero de Bárbaros que hormigueaban en el Departamento de Santa Cruz...? – En menos de veinte años se ha reducido a tan microscópica proporción, que justamente llama la atención de cuantos han conocido estos lugares: unos pocos años más y de los Chiriguanos quedará tan sólo la memoria.
>
> *Fray Angélico Martarelli (1889)*

Hasta ahora no ha sido estudiado el impacto de las nuevas repúblicas andinas sobre las sociedades indígenas esparcidas por las últimas estribaciones de la cordillera oriental. Estas sociedades, llamadas "tribales" o "arcaicas" –incluso

* *Ponencia publicada en J-P. Deler e Y. Saint-Geours (dir.):* Estados y naciones en los Andes: hacia una historia comparativa, *Lima, IFEA/IEP, 1986, vol. I: 174-211. Se reproduce aquí el texto original con la autorización del IFEA. No se incluye el debate que siguió la ponencia de Thierry Saignes (N.d.E.).*

"salvajes"–, forman numerosas culturas distintas que comparten una horticultura de tala y quema (yuca, maíz) y un mismo repudio a formas separadas, centralizadas y coactivas del liderazgo. Recordemos cómo, a pesar de obstinados esfuerzos, la Corona española no logró integrar al dominio colonial estas etnias independientes del piedemonte amazónico, verdadera "frontera" interna, ecológica y política, entre las tierras altas y bajas del continente sudamericano.

Conviene primero examinar si la división en periodos de la historiografía oficial sigue válida para estos márgenes (*bordelands*) de la colonización europea; y, si no fuera el caso, examinar si las rupturas cronológicas intervinieron antes (o después) de la Independencia. Desde Quito hasta el Chaco, la coyuntura de las presiones andinas sobre la vertiente oriental varía mucho según las regiones.

En la Audiencia de Quito, después del extrañamiento jesuítico (1767), el conjunto macro-tribal jíbaro conoce una larga calma de casi un siglo que permite a los grupos locales ocupar nuevamente las orillas, abandonadas en el siglo XVI, de los principales ríos.

En la Audiencia de Lima, el repliegue colonial había intervenido ya en pleno medio del siglo XVIII a causa del alzamiento de Juan Santos Atahualpa y de la expulsión de los agentes pioneros (misioneros, guarniciones) por los arawak preandinos (campa, machiguenga).

En la Audiencia de Charcas, entre Cuzco y Tucumán, la situación es diferente: los grupos del piedemonte se encuentran entre el fuego de una doble expansión agresiva, blanca y mestiza, generada desde los valles andinos internos y desde los llanos amazónicos. En los llanos, a partir de las antiguas reducciones jesuíticas de Mojos y Chiquitos asentadas entre los ríos Beni y Guapore y sometidas a un proceso intenso de penetración mestiza y de diferenciación social (Moreno, 1973 [1888]; Parejas, 1976), gobernadores y colonos intentan conectar las colinas y las sabanas amazónicas con el *hinterland* del Collao y de Charcas. En los valles, los misioneros franciscanos, apoyándose en una colonización mestiza parcelaria, logran reducir grupos del alto Beni (takana, leko, mosetene), del Chapare (yurakaré) y de la Cordillera chiriguana (entre Guapay y Bermejo).

Por otro lado, este temprano proceso integrador condiciona una historia republicana dramática: a pesar de haber intervenido en favor de las insurrecciones patriotas, las sociedades de los Andes orientales bolivianos no han sobrevivido al siglo XIX (es decir, no se han reproducido como sociedades independientes, dueñas de su territorio étnico, ecológico y simbólico). En la situación opuesta se encuentran los conjuntos macro-tribales jíbaro o campa de Ecuador y de Perú, quienes no solamente lograron superar los estragos debidos a los ciclos extractivos (zarzaparrilla, quinina, oro, caucho), sino que conocen hoy una notable vitalidad.

Semejantes destinos, tan contrastados, requieren esclarecimientos. Los chunchos y sobre todo los chiriguano, sinónimos del mayor salvajismo, llaman la atención porque se desintegraron a lo largo de los primeros 100 años de la República boliviana.

La comprensión de sus historias conduce a examinar primero las herencias hispánicas y la intervención de los grupos andinos orientales en las guerras civiles de Independencia; luego, las interacciones entre los frentes pioneros y los grupos étnicos, y finalmente la pertinencia de los modelos sociopolíticos desarrollados por estos últimos frente al proyecto unitario de los Estados republicanos.

Un grupo de trabajo, recientemente creado en París (1984, RCP Amazand n° 080740, CNRS), se ha dado como objetivo el estudio de las colonizaciones y de los enfrentamientos por una y otra parte de la frontera ecológica; se busca poner en evidencia las múltiples formas sociopolíticas, así como los modelos y las proyecciones simbólicas, elaborados por los grupos del piedemonte a fin de mantener una identidad específica. Un primer trabajo analiza estos antagonismos en la época inca y durante el primer siglo de la conquista ibérica.[1] Es necesario continuar estas evoluciones en los periodos posteriores.

Pero, en esta ponencia, el enfoque no será centrado en todas las etnias periféricas. Me fundaré en un caso excepcional y poco conocido: el de la sociedad chiriguano –una de las más temidas y originales de los Andes orientales– enfrentada a la colonización criolla y mestiza. Los chiriguano buscaron varias soluciones a fin de responder al desafío de la expansión pionera y de la asimilación en la sociedad nacional, pero todos sus recursos fracasaron.

Es este enigmático fracaso histórico el que merece nuestra atención.

1. Las herencias coloniales y la intervención del piedemonte en el proceso de la Independencia

La presión republicana sobre la vertiente se inscribe en continuidad con las relaciones entabladas en las épocas prehispánica y colonial: “entradas” esporádicas, fundaciones provisorias de puestos militares o misioneros. Sin embargo, en el último cuarto del siglo XVIII, los franciscanos lograron reanudar en el Charcas oriental con una política de clientelismo del piedemonte que provocó nuevas olas de epidemias y de disensiones internas. En contraste, estas etnias periféricas no vacilaron en intervenir –con opciones muy divergentes: en favor o en contra de la guerrilla de los españoles– en la “dramática insurgencia de Bolivia”.

Demanda del piedemonte y tentativas de desenclavamiento

Durante milenios se mantuvieron los intercambios complementarios entre los campesinos andinos y los grupos selváticos. El parcial fracaso inca y las

1 *Saignes se refiere al libro* L’Inca, l’Espagnol et les Sauvages *(1986), del cual fue co-autor junto con Anne-Christine Taylor-Descola y France-Marie Renard-Casevitz. Todos integraban el grupo de trabajo mencionado. La obra estaba en prensa cuando presentó esta ponencia (N.d.E.).*

expediciones hispánicas sin futuro provocaron un efecto de ruptura en las márgenes orientales del imperio peruano (la famosa "montaña" o "ceja de selva" de los cronistas andinos). Sin embargo, perduraron entre ambos mundos las relaciones directas (expediciones de trueque) o indirectas (ver la importancia de los grupos intermedios como los kallawaya, los yunga, los quirua o ciertos *mitimaes* refugiados en el piedemonte). Los jefes locales venían periódicamente a La Paz, Cochabamba, Potosí o La Plata (futura Sucre) a visitar a las autoridades coloniales, como lo habían hecho sus antecesores a la corte cuzqueña, afianzando una política de "alianza/clientelismo" con el soberano inca.

Hasta fines del siglo XVII, franciscanos y jesuitas no habían logrado asentar misiones permanentes en la vertiente oriental. Pero la novedad era que los segundos, a partir del puesto pionero de Santa Cruz, iniciaban la evangelización de los llanos amazónicos entre los grupos arawak (mojo, baure, etc.) esparcidos en las sabanas inundables del Mamore y los grupos chiquitano situados más al oriente.

En la época de la expulsión de los jesuitas, cerca de 50.000 moradores ocupaban dos docenas de reducciones, en las cuales las nuevas pautas culturales (lenguas generales, producción artesanal colectiva, ritos cristianos) habían modificado radicalmente la sociedad regional.

Por otra parte, en el último cuarto del siglo XVIII, la evangelización franciscana consiguió algunos resultados en la vertiente amazónica de los Andes. Realizada a partir de tres colegios (La Paz –y durante un breve tiempo Moquegua–, Tarata y Tarija), esta expansión misionera tardía parece corresponder cronológicamente a ciertas crisis ecológicas y biológicas de la vertiente oriental (epidemias, sequías en la Cordillera chiriguano entre 1785 y 1794, crisis general de 1804) y logra éxito en proporción al flujo de "dádivas" (herramientas metálicas, comida –sobre todo carne bovina en las estancias misionales–, ropa) que se reparten entre los habitantes del piedemonte. Además, y al revés del caso jesuita, los neófitos del régimen franciscano no pagan tributo a la Corona hispánica (a excepción de la provincia de Caupolicán después de 1800). Se acentúan tanto la dependencia hacia ciertos productos de los Andes coloniales como las disensiones internas entre los grupos locales que han aceptado la reducción misionera y los que la rechazan.

Los intendentes del último medio siglo hispánico y los gobernadores republicanos persiguieron el mismo sueño de conectar el conjunto amazónico y platense al ámbito andino. Al norte, se trata de unir la cuenca del Titicaca (por Carabaya o los yungas de la Paz) con el Beni/Madre de Dios y seguir estos ríos hasta su confluencia con el Mamoré/Madeira. En el centro, desde Cochabamba, se quiere abrir la antigua ruta inca del Chapare o se busca una vía más directa hacia el río Sicuri. Al sur, la Cordillera chiriguano debe ser cruzada en sus dos extremos: hay esfuerzos por alcanzar Paraguay desde Santa Cruz (por Chiquitos y el Chaco septentrional) o desde Tarija (bajando los ríos Pilcomayo y Bermejo).

A fines del siglo XVIII como del XIX, estas múltiples tentativas de exploración, individuales –con la cooperación de los viajeros extranjeros (Haenke, d'Orbigny,

Weddel, Wiener, Raimondi, etc.)– o colectivas (misioneros y militares) no logran abrir los piedemontes orientales ni conectarlos durablemente con los conjuntos atlántico y pacífico del continente. Aislamiento y repliegue marcan el fin de los ciclos extractivos. Por el contrario, en el piedemonte mismo, la colonización ganadera amenaza los territorios étnicos.

Divisiones locales frente al avance colonizador

El caso chiriguano revela bien la lógica especial de la presión colonizadora. Entre 150.000 y 200.000 miembros[2] de esta etnia de origen guaraní ocupan las últimas estribaciones del Charcas oriental. Su territorio forma una especie de rombo de unos 400 km. de largo (entre los ríos Guapay al norte y Bermejo al sur) y de 50 a 200 km. de ancho. Unos 200 grupos locales, sometidos a ciclos de escisión/ reagrupamiento, se esparcen por los valles, las quebradas y las serranías paralelas y longitudinales en margen del Chaco; los más numerosos y potentes se ubican entre los dos ríos centrales, Parapiti y Pilcomayo.[3]

Estos migrantes, llegados en el siglo XVI, se mezclaron parcialmente con grupos locales (los chané de origen arawak) a quienes empujaron hacia el margen semidesértico del Chaco. Gracias a los recursos del maíz y a una dinámica de guerras externas e internas, se expandieron y chocaron con los conquistadores ibéricos. Sin embargo, mediante un cinturón de “villas-fortalezas”, desde Tarija (1574) hasta Santa Cruz (ubicada en su sitio definitivo entre 1603 y 1622), fueron contenidos detrás de esta “frontera de guerra” colonial. En el siglo XVIII, las estancias criollas y mestizas alcanzaron las tierras de los pueblos chiriguano periféricos (principalmente en la zona norte y sur). Estos mismos pueblos, expuestos al paso de las milicias represivas, fueron forzados a aceptar una convivencia pacífica que se traducía en intercambios (llegada de comerciantes en pos de maíz, miel, cera) y migraciones de trabajo en las haciendas fronterizas (cosecha de caña y algodón, molienda de azúcar).

Por el contrario, la periferia oriental, alejada de esta vecindad colonial y expuesta a los ataques de los enemigos chané y chaqueños (toba, mataco), tiene que recurrir a la mediación misionera para acceder a los bienes de consumo y al amparo de la protección española. Así, unas veinte reducciones que abrigan en

---

2 *Saignes se refiere a la cifra de "más de 200.000 chiriguanos" indicada por Nino (1912: 78) para principios del siglo XIX, antes de las guerras de Independencia (N.d.E.).*

3 Para mayor comodidad de exposición, dividí el territorio indígena (a menudo llamado “Cordillera chiriguano”) en zonas según un eje longitudinal desde Santa Cruz al norte hasta Tarija al sur. Los ríos Guapay, Parapiti y Pilcomayo forman otros ejes transversales. Llamo al área entre los dos primeros Noroeste y Noreste; Centro-oeste y Centro-este para las zonas entre Parapiti y Pilcomayo; y Suroeste y Sureste al sur del Pilcomayo hasta el río Bermejo.

1810 a unos 24.000 moradores –dos tercios de ellos bautizados–[4] han sido fundadas entre los grupos más alejados del frente ganadero, sin posibilidad de intercambiar directamente con los asentamientos fronterizos (ni de saquearlos mediante asaltos organizados por las pandillas de los jóvenes guerreros deseosos de probar su capacidad combativa y cumulativa de botín).

Frente a la expansión ganadera y a las represalias de las milicias pioneras, los grupos locales chiriguano se dividen y adoptan alianzas destinadas a asegurarles una mejor autonomía y un mejor proveimiento de bienes, ya sea con ganaderos o autoridades regionales (corregimientos, comandantes de milicias), ya sea con los misioneros. Estas alianzas, a menudo circunstanciales, se complican por la fuerte competencia entre los tres sectores pioneros regionales (Santa Cruz, Chuquisaca o la Plata y Tarija), así como entre los poderes civiles y eclesiásticos. Los intendentes de Cochabamba y de Potosí, la Audiencia de Charcas –a los cuales el virrey de Buenos Aires sirve de árbitro lejano–,[5] el colegio franciscano de Tarija y el obispado de Santa Cruz se esfuerzan para ejercer una autoridad hegemónica sobre la Cordillera chiriguano, feraces tierras para colonizar y enriquecer a los futuros pioneros.

Las guerras internas, endémicas en la historia chiriguano, se multiplicaron entre partidarios y adversarios de la convivencia pacífica en la frontera colonial, favoreciendo así el debilitamiento de la sociedad chiriguano y la invasión de sus tierras.

Etnias periféricas y guerras civiles andinas

Semejante asedio de la colonización pionera podría explicar el pacto de ciertos líderes periféricos con los caudillos patriotas para deshacerse del dominio hispánico.[6] El aporte de nuevos documentos y estudios ayudará a determinar las motivaciones profundas de la intervención periférica en los conflictos civiles andinos.

En algunos casos, la presión misionera es manifiesta y utiliza los odios seculares entre etnias de la vertiente y pueblos andinos de lengua aymara o quechua. Es así que un cuerpo de 200 flecheros chiriguano, reclutados en las misiones del extremo norte, acompaña a las tropas españolas encargadas de reprimir los alzados tupakamaristas (Oruro, 1782, AFT M21); o también neófitos mosetene (alto Beni) deben combatir a los patriotas paceños y sus aliados indígenas refugiados en los yungas (Irupana, septiembre de 1809, ACLP t. 146).

4 *Saignes saca estas cifras del* Manifiesto… *de Antonio Comajuncosa (1810), publicado en 1884 en Comajuncosa y Corrado:* El Colegio Franciscano de Tarija y sus misiones…, *Quarrachi: tip. del Colegio de San Buenaventura (N.d.E.).*

5 *En 1776 la Audiencia de Charcas pasó a depender del virreinato de La Plata (Buenos Aires). Pertenecía anteriormente al virreinato del Perú (Lima) (N.d.E.).*

6 *Ver sobre este tema la "Historia de Cumbay" en este mismo volumen (N.d.E.).*

En otros casos, por el contrario, es sensible la postura de grandes líderes periféricos en favor de la lucha emancipadora. En 1815, un líder takana (misión de Atén, región del alto Beni), Santos Pariamo, se une al cura-guerrillero Muñecas, fundador de la “republiqueta de Larecaja” (1813-1816), y muere al año siguiente a manos de las tropas españolas (Costa de la Torre, 1976). Subsiste únicamente un “palenque” fundado por refugiados de la misión de Atén descubiertos en 1822 (Testimonio de D. Antonio Acosta, 1832, en d’Orbigny, 1845).

La compleja situación de los chiriguano ofrece de nuevo todas las facetas posibles frente a las divisiones civiles y militares de la sociedad charqueña y del frente pionero: sus tensiones internas tradicionales se conjugan con las que oponen a patriotas y realistas. Desgraciadamente, la evocación de algunas figuras salvajes que cruzan las vicisitudes emancipadoras no permite comprender las motivaciones de sus posturas.

Lo que podemos deducir de una documentación parca y elusiva, es, primero, que la Cordillera chiriguano no llegó a formar un territorio autónomo (una “republiqueta”) liberado de la tutela hispánica.

Grupos regionales indios (como los de la orilla derecha e izquierda del Parapiti) y sectores pioneros (rivales como en el caso de las provincias de Tomina y de Santa Cruz) combatieron entre sí en una guerra general a sangre y fuego durante diez años (1799-1809), justo antes de que las ciudades La Plata y La Paz se pronunciaran en contra de la metrópolis napoleónica. Este último conflicto jurisdiccional explicaría el hecho de que los caudillos emancipadores no logren unificar al conjunto de la frontera chiriguano, aun si los colonos parecen haber tomado partido por la independencia americana. Segundo, los líderes indígenas aprovecharon la confusión política para declararse en favor o en contra de algún caudillo blanco en particular. En el sector norteño, los esposos Padilla reciben la ayuda de Cumbay, gran líder regional de la zona entre el Pilcomayo y el río Acero,[7] mientras el antiguo jefe de guarnición Vicente Umaña se instala en Sauces (futuro Monteagudo). Padilla debe liberarlo de la presión ejercida por el líder chiriguano Caraypita, a quien vence en julio de 1814. En el mismo momento, las tropas de Arenales ocupan las misiones de la Cordillera noreste y cautivan a sus responsables franciscanos. Pedro Guariyu, líder de Mazavi, hace quemar los pueblos y sus moradores se dispersan. Sin embargo, no por esto los antiguos rencores se aminoran. Después de haber combatido a los grupos de la Cordillera centro-este (Cuevo y alrededores), Umaña logra pactar con ellos y lanzarlos contra sus antiguos enemigos del noreste que han tomado partido en favor del coronel Mercado, nuevo caudillo patriota de la Cordillera norte, cuya sede político-militar está en Saypurú. Podemos imaginar que esta contienda tiene por objeto la disputa de sus derechos sobre Cordillera, que divide a los colonos

7 *“Historia de Cumbay” en este mismo volumen (N.d.E.).*

de Tomina y los de Santa Cruz. Nos enteramos entonces que Mercado fue a combatir a Yamanduare, líder de la orilla derecha del Parapiti y enemigo de los colonos patriotas,

> … a consecuencia de que se había perdido durante un año de su pueblo de Yaguacua, que había reaparecido aseverando que por los márgenes del río Pilcomayo había marchado hasta el Paraguay donde le habían concedido el título de dios de las hordas chiru-guaraníes que efectivamente le rendían culto (testimonio de Morequeza, ex-capitán de Yaguaca, 22.IV. 1882, CTDSC).

Volveremos sobre este caso de profetismo en la última sección de este trabajo.

Mucho más fascinante es la sorprendente evolución de Cumbay,[8] líder de los siete pueblos que ocupan el valle del Ingre, el más cercano a la frontera occidental. Sus relaciones con el mundo colonial sufren bruscos cambios: en 1799 se dirige personalmente a la Audiencia de Charcas para denunciar la intromisión de unos estancieros vecinos en sus tierras, denuncia que se revela sin fundamento en la encuesta posterior. A fines del mismo año estalla la sublevación más importante que implica a unos treinta grupos locales de la Cordillera norte y central, coalición a la cual Cumbay se opone, predicando la paz con los españoles. Sin embargo, en agosto de 1804, año de una tremenda hambruna, empieza a asaltar las estancias y las estacadas fronterizas, hostilidades que duran unos cinco años (excepto una tregua en 1806). No tenemos elementos para explicar el cambio brutal de actitud del líder ingreño. Más tarde presta socorro a Padilla y a su mujer, la famosa Juana Azurduy.

Reencontramos a Cumbay en agosto de 1813 cuando se dirige a Potosí a visitar al general Belgrano, comandante del ejército libertador argentino, a quien ofrece 2.000 flecheros chiriguano. Luego, a pesar de la retirada argentina, la participación de Cumbay al lado de los montoneros sureños no se desmiente y el tesoro departamental de Tarija le asigna, a él y a sus descendientes, un sueldo de 300 pesos bolivianos anuales.[9]

La postura de Cumbay plantea varios problemas de interpretación que se pueden resumir en sus dos vertientes: en el plano interno, dirigía a varios millares de guerreros, y sólo el contexto de la guerra permanente con las milicias pioneras y luego con las tropas realistas le confiere un mando absoluto. ¿Cómo pudo Cumbay representar a decenas de grupos locales en una sociedad que repudia al mando separado y centralizado? En el plan externo, ¿qué beneficio pensaba obtener al aliarse con la fracción criolla y mestiza hostil a la soberanía de la Corona hispánica?

Cumbay aparece como un líder regional que quiere aprovechar su prestigio y su capacidad aglutinadora para negociar un nuevo acuerdo con el mundo blanco

8 *Ver la "Historia de Cumbay" en este mismo volumen (N.d.E.).*
9 *Ver* "Tumpa *contra* mburuvicha" *en este mismo volumen, en particular el cuadro 3 (N.d.E.).*

en calidad de representante máximo de la sociedad chiriguano. Las milicias fronterizas, al realizar batidas destructivas en el valle del Ingre (en 1780, 1805, 1807 y 1808), habrían roto el "pacto de vecindad" entre indios y colonos. Dada la magnitud del conflicto civil en el seno del mundo blanco, la intervención chiriguano en favor de la futura emancipación charqueña le ponía en situación de exigir el respeto de la integridad territorial étnica. ¿Era realista semejante cálculo? Era difícil predecir si la reactualización de un *modus vivendi* con los prefectos y el gobierno central bastaría para congelar el avance pionero hacia los feraces valles de la Cordillera chiriguano.

2. "Nacionales" y "bárbaros": competencias pioneras y fragmentaciones chiriguanas

En los albores de la República encontramos una situación fronteriza bastante semejante a la del último medio siglo hispánico. El territorio chiriguano mantiene su extensión longitudinal entre los ríos Guapay y Bermejo, con los núcleos independientes de mayor densidad en el área central en las orillas de los ríos Pilcomayo y Parapiti y en sus valles transversales, desde el Ingre hasta el Chaco. Los grupos periféricos (área norte y sur) han pasado de una sujeción misionera a una convivencia forzada con los ganaderos sobre la base de "trueques-regalos". La penetración pastoril se realiza ahora en el marco de las nuevas provincias fronterizas: la de Cordillera englobada en 1826 en el departamento de Santa Cruz; las de Azero (1840) y Cinti (1826) en el de Chuquisaca y la de Salinas (1832) en el de Tarija. Los colonos de cada área entran en una competencia encarnizada por la apropiación territorial ("conquista") y el control político de la Cordillera central: conflicto jurisdiccional, indicador de fuertes conciencias regionales, que va a perturbar y endurecer todo el proceso colonizador en detrimento de los derechos chiriguano.

¿Cómo se realiza este proceso colonizador y cómo reaccionan los moradores chiriguano sobre quienes se ejerce esta presión?

Invasiones, matanzas y clientelismo

La intervención pionera en la Cordillera chiriguano cobra múltiples formas a veces insidiosas, cuyo motor y desarrollo no son evidentes en una documentación manipulada y fragmentaria. La cronología del siglo XIX fronterizo es, además, confusa; los testimonios recogidos en los años 1880 para probar los derechos departamentales sobre el territorio indio no dan las fechas necesarias para establecer un acontecer pormenorizado. Sin embargo, podemos resumir las interacciones entre pioneros y "salvajes" en tres tipos principales: un ciclo local de provocaciones-represalias (ambas fases se atribuyen tanto a los colonos como

a los chiriguano); una intervención indirecta por medio de las hostilidades internas entre grupos (y líderes) chiriguano; y una colonización directa y masiva acompañada de matanzas y otras exacciones.

El primer tipo, el menos documentado, toca a la vida local fronteriza: vigilancia de los pasos, robos y saqueos de estancias, asesinatos de comerciantes (como el de Camargo en 1835, atribuido a un líder ingreño luego libre de toda sospecha), razzias de jóvenes indios cuya venta servía para pagar el salario de los agentes municipales, como lo presenció el viajero francés Weddel en Monteagudo durante la Navidad de 1843 (1851: 70). Del lado chiriguano, las "salidas" parecen provocadas por crisis alimenticias debidas a sequías y carestías (así en 1824-1825, 1830, 1836, 1844, etc.), o por la necesidad de proezas por parte de los jóvenes guerreros (o los profesionales *kereimba*) cuyo prestigio se mide, entre los grupos periféricos, ya no tanto por el número de cabezas enemigas cortadas, sino por la cantidad de botín robado.

Las alianzas entre las autoridades regionales y los "capitanes" chiriguano implican la ayuda mutua cuando un grupo es atacado por enemigos comunes. Así, cuando Güiracota, líder de Yuti/Carandaiti, es atacado por Caripe, capitán de Itacua, hacia 1835-1840, recibe el apoyo militar de su padrino, el coronel Montero, gobernador de Cordillera. Cuando Aracua, líder ingreño "descendiente de Cumbay", es perseguido por otros líderes del mismo valle –lo que enseña que la unidad de acción no sobrevivió a la muerte de Cumbay– le salva el corregidor de Pomabamba, quien derrota a los 6.000 flecheros del "general Cayutari", muerto con ochenta guerreros enemigos después de dos días y una noche de combates (diario *El Restaurador*, Sucre 27.V. 1841). Estas cifras parecen exageradas.

Más famosa es la "guerra pasional" (1860-1864) que liberaron los "capitanes grandes", Güiracota, asentado en el Parapiti, y Yabeao, líder de Cuevo,[10] quien recelaba tanto la amistad del primero con los blancos (el pretexto es la apertura de un camino) como sus amores con una mujer de su pueblo. Güiracota recibió la cooperación militar de las autoridades cruceñas, quienes obligaron a Yabeao a separarse de sus aliados toba, factores de agitación en la región del Parapiti (Nino, 1912: 159). El cálculo de favorecer divisiones internas es explícito cuando el mando militar preconiza: "se necesita provocar la guerra de los chiriguanos entre sí y colocar fuertes" (Comandancia militar, Tarija, 1.II. 1835, ANB *Copias de la comisión*…1935).[11]

---

10 *Ver* "Tumpa *contra* mburuvicha" *en este mismo volumen (N.d.E.).*

11 *Este documento es el primer trabajo realizado por Gunnar Mendoza, que fue director del Archivo Nacional de Bolivia por largos años, con el objetivo de apoyar a la comisión encargada de negociar el tratado de paz con Paraguay al final de la guerra del Chaco. Este trabajo cita muchos documentos de la correspondencia de los ministerios y publicaciones oficiales, que son los que cita a su vez Saignes en este texto. El documento no se encuentra hoy en el Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, y es probable que se haya quedado con los documentos personales de Gunnar Mendoza a su muerte (información de Erick Langer. N.d.E.).*

Otra forma de intervención indirecta reside en las expediciones comunes de chiriguano y nacionales contra las "tribus bárbaras" del Chaco, como las de 1844 hacia el Isosog,[12] y en particular las del ejército tarijeño contra los toba y los mataco (1844, 1859, 1862, 1863, 1867, 1868, 1882, 1884; ver Giannecchini en Paz, 1883: 67-70). Estas expediciones podían provocar nuevos resentimientos: así los toba del Pilcomayo asaltaban las misiones vecinas, en represalia.

Finalmente, mucho más brutal y dramática aparece la colonización directa de territorios chiriguano bajo el mando de las autoridades (civiles o militares) regionales. Esta usurpación masiva es paralela a escarmientos ejemplares. Así, en 1840, los colonos tarijeños, ayudados por los grupos aliados de Itau y Caraparí, degüellan por sorpresa a los chiriguano de Chimeo en Caritati (Corrado, en Comajuncosa y Corrado, 1884: 340-342). Tres años después, para defender el fuerte de Chimeo, se realiza una nueva matanza. En 1875 son los soldados de Tarija y de Monteagudo quienes asesinan en la quebrada de Yuqui a los guerreros cautivos de la cordillera central. Dos años después el subprefecto de Azero, Pedro Zárate, reitera la hazaña sorprendiendo de noche al pueblo de Murucuyati y degollando a sus habitantes (Martarelli, 1918 [1889]: 156-158). Con estas dos matanzas se daban por concluidas la "conquista" de la Cordillera y la resistencia activa de sus habitantes.

Los jefes aliados y "amigos" se veían reducidos al papel de proveedores de mano de obra de los hacendados locales; se los incluía en los censos con sus "soldados". Las peleas entre ellos y otras autoridades mestizas (corregidores, alcaldes) se resolvían a menudo con el encarcelamiento. Sus denuncias de abusos no tenían ningún efecto. Algunos se propusieron ir hasta la sede de gobierno en La Paz[13] –como el denunciante del subprefecto Zárate–, pero caían en las manos de los políticos regionales o nacionales, quienes manipulaban su protesta. Y si algunos líderes prófugos de las guerras internas vagaban, "eran señalados como a los asesinos y ladrones".[14]

Tratados de paz acompañan todas estas acciones bélicas, sobre todo en la primera mitad del siglo XIX (1830, 1840 y 1850), pero las promesas de respeto territorial no se cumplen. Efervescencia guerrera, rivalidades entre líderes y codicias pioneras predominan, dada la ausencia del Estado central como figura mediadora.

---

12 *La expedición de 1844 hacia el Isoso no tuvo un motivo bélico, sino la apertura de un camino hacia Paraguay; aunque no se concretó este proyecto, en esta ocasión los isoseños colaboraron pacíficamente con el encargado, Marceliano Montero. Ver Isabelle Combès:* Etno-historias del Isoso. Chané y chiriguanos en el Chaco boliviano (siglos XVI-XX), *La Paz, IFEA/PIEB, 2005, pp. 136-139 (N.d.E.).*

13 *Más exactamente Sucre: La Paz asumió las funciones de sede de gobierno solamente a fines del siglo XIX (N.d.E.).*

14 Declaración de Ignacio Aireyu, 1882 (CTDSC, fº 177). Agradezco a don Hernando Sanabria Fernández por dejarme consultar esta importante fuente que recoge declaraciones sobre las guerras chiriguano del siglo XIX.

El recurso misionero[15]

Los mejores representantes del Estado central, en cierta medida, hubieran podido ser los misioneros. En nombre de una legitimidad exterior, hubieran podido arbitrar las disputas regionales y defender el interés superior de la nación. Pero ya no disponían, en el contexto boliviano, del apoyo brindado por la Corona hispánica, que les había delegado parte de sus funciones directivas.

Otro rasgo distintivo de la época hispánica concierne al área de intervención misionera. Antes, casi todas las misiones habían sido fundadas en la Cordillera norte. Abandonadas desde la expulsión de 1814, han sido, treinta años después, el objeto de una "reconquista" por el clérigo secular de la diócesis cruceña. Esto dio motivo a múltiples abusos y disputas para explotar la mano de obra indígena.[16] Esta vez la expansión franciscana, a partir de los colegios de Tarija y de Potosí, concierne al área sureña (para el primero) y central (para ambos, con cierta rivalidad). En el sur se restaura la misión en Itau (1845), se fundan Chimeo (1848) y Aguairenda (1851) y luego con la ayuda de los colonos salineros se cruza el Pilcomayo para iniciar la conquista de la Cordillera centro-oriental: misiones de Tarairi (1854), Macharetí (1869), otras dos sobre el Pilcomayo (San Francisco en 1863, San Antonio en 1886) que conformaron el futuro Villa Montes. Los frailes de Potosí comienzan por tomar a su cargo nuevos curatos fundados en la Cordillera central (Igüembe en 1870, Boicovo en 1875, Ingre en 1882) y aceptar el de dos pueblos parapiteños (1870-1880) que se devuelven al obispo de Santa Cruz en razón de los agudos conflictos con los colonos (Martarelli, 1918 [1889]: cap. IX).

Los pueblos misioneros conservan su plan cuadrado clásico. Comprenden en el caso chiriguano varios barrios, cada uno con sus calles y sus ranchos en torno a una plaza central: así viven yuxtapuestos neófitos, "infieles" y a veces mestizos. La escuela, junto a la iglesia, es el "centro" de la reducción. La organización del tiempo y de las actividades es similar a la de otras partes (ver los reglamentos de 1871, 1876 y 1901). Disponemos de una excelente descripción general hecha por un franciscano español y publicada en Barcelona, alejamiento que le confiere cierta imparcialidad. De ella podemos extractar un cuadro demográfico válido para los años 1880 (cuadro 4).

---

15 *Ver sobre el tema el capítulo "Reducciones jesuitas y franciscanas" en este mismo volumen (N.d.E.).*

16 Se llama "nueva reconquista" la instalación a partir de 1844 de curas en las antiguas misiones del área norte (provincia Cordillera del departamento de Santa Cruz) por la diócesis cruceña. Los expedientes parroquiales del Archivo del Obispado de Santa Cruz están llenos de quejas por parte de las familias chiriguano contra los curas: trabajos gratuitos, "estupros violentos", discordia, etc.

Cuadro 4
Número de habitantes en las misiones y parroquias de la Cordillera chiriguano a cargo de los franciscanos de Tarija y de Potosí en 1883-1884
(Cardús, 1886: 22-57)

Nota de la editora: *Hemos corregido este cuadro (errores de años y cifras) a partir del libro de Cardús. Hemos agregado también las siglas M para "misión", C para "curato", Tja para "colegio franciscano de Tarija" y Pot para "colegio franciscano de Potosí". Cabe señalar que en el cuadro original, se indica "Caiza/Yacuiba" como una sola parroquia: se trata en realidad del curato de la colonia de Caiza, poblado entre otros por mestizos llegados de Yacuiba. Las notas al cuadro (indicadas con asterisco) así como los comentarios que siguen, son de Thierry Saignes.*

Misión/Parroquia	Año de fundación	Chiriguano		Mestizos	TOTAL
		Neófitos	Infieles		
Chimeo (M-Tja)	1849	91	42	301	434
Itau (M-Tja)	1846	190	14	800	1.004
Aguairenda (M-Tja)	1852	505	193	0	698
San Francisco del Pilcomayo (M-Tja)	1860	286	271	0	557
Tarairi (M-Tja)	1854	385	811	0	1.196
Tigüipa (M-Tja)	1872	110	658	0	768
Macharetí (M-Tja)	1869	116	3.990	0	4.106
Caiza (C-Tja)	(1850)*			1277	1.277
Igüembe (C-Pot)	1870	(sin datos)	(sin datos)	(sin datos)	600
San Francisco y San Antonio del Parapiti (M-Pot)	1871-1872	1.500	2.500	0	4.000
Boicobo (M-Pot)	1875	213	412		625
Guacaya (C-Pot)	1875	(sin datos)	(sin datos)	(sin datos)	750
Ingre (C-Pot)	1882	(sin datos)	(sin datos)	(sin datos)	900

* La fecha es aproximada
** Estas dos misiones fundadas respectivamente en 1871 y 1872 fueron remitidas en 1880 al obispado de Santa Cruz (Cardús, 1886: 53).
Se puede apreciar en este cuadro el contraste en las velocidades de evangelización: por ejemplo, Macharetí, después de quince años de reducción, tiene sólo menos del 3% de su población bautizada; mientras Boicobo al cabo de diez años de doctrina, se ha convertido al cristianismo en sus dos terceras partes.
Un censo que evalúa la población ubicada al norte del Pilcomayo en 1878 da la estimación siguiente: 8.000 "nacionales" (blancos y mestizos), 21.000 chiriguano "aliados" y 18.000 "independientes" (Visita del delegado del Supremo Gobierno en la provincia del Azero).

Los franciscanos no se ilusionaban sobre las "conveniencias temporales" del pedido hecho por los chiriguano para que se instalaran: amparo de sus tierras contra la codicia ganadera, distribución de bienes (principalmente comida y herramientas) y refugio eventual donde recogerse cuando los enemigos amenazasen su integridad física. De hecho, la aceptación de la misión por un grupo (o la simple sospecha) despierta los recelos y la oposición de sus vecinos (así las hostilidades de los grupos de Guacaya y de Cuevo contra cualquier intento de reducción al norte y al sur del Pilcomayo). Por otra parte, la protección

misionera era más formal que real pues no impedía la presencia mestiza en las reducciones ni el enganche de los hombres por reclutadores argentinos o hacendados locales ni las codicias de estos últimos de las parcelas indígenas. Sin embargo, con su sola presencia, el misionero servía de freno a los excesos de las autoridades cantonales y podía denunciar a los prefectos y subprefectos, o a la opinión pública nacional los abusos más escandalosos.

Realistas, los franciscanos no buscaban la aculturación de la generación adulta que aceptaba la misión. Trabajaban para reformar a la nueva generación. La imposición por la escuela de las normas occidentales (lengua castellana, vestido, abandono del tarugo labial y del pelo largo) se convirtió en el gran tema conflictivo. En ciertas misiones, la escuela deviene un verdadero internado donde los niños viven permanentemente (como en Tarairi, Boicobo o Cuevo). A fines del siglo, los resultados prueban el éxito de la tenacidad franciscana: los muchachos saben leer y escribir en castellano; son hábiles artesanos y las jóvenes reputadas tejedoras (encajes, bordados, alfombras).

Sin embargo, los buenos padres se sorprenden: apenas terminada la enseñanza escolar, muchachos y muchachas rechazan trabajar para la misión o abandonan el pueblo para vivir en los ranchos o las haciendas vecinas, o para marcharse a Santa Cruz y Argentina. Los jóvenes desconocen las pautas socio-culturales de sus padres y buscan fortuna en otras partes.

Otras misiones, como Macharetí, mantienen cierta cohesión propia y sirven de relativo resguardo de la identidad tribal. Quizás los habitantes de Cuevo e Ivo, sometidos a la invasión de sus tierras por colonos cruceños en los años 1880, acogieron con entusiasmo esta perspectiva. La larga pelea con las autoridades cantonales para conseguir la solicitud formal dio resultados solamente en 1887 para los cueveños y en 1894 para los segundos (Martarelli, 1918 [1889]: cap. XV-XVIII).

El recurso profético[17]

La convivencia forzada con los estancieros o con los misioneros provocaba la misma fragmentación tribal. Las migraciones estacionales hacia las haciendas cruceñas (generando así el campesinado mestizo "camba") y argentinas (donde los chiriguano fueron conocidos bajo el nombre de "chahuancos") contribuía a la pérdida de gran parte de la clase joven, en busca del ideal tribal de "hombre sin dueño". La única manera de reconstituir un proyecto unitario, válido para el conjunto de la sociedad chiriguano, fue buscar líderes excepcionales que podían imponerlo mediante una argumentación ya no tradicional (necesidad de unirse), sino de tipo apocalíptico-mágico (amenaza de la destrucción final).

17 *Ver* "Tumpa *contra* mburuvicha" *en este mismo volumen, artículo que desarrolla más largamente la historia de Apiaguaiqui Tumpa (N.d.E.).*

La historia guaraní y chiriguano conoció, en varios momentos de "crisis" sociales o políticas, la aparición de jóvenes chamanes de origen desconocido, que se pretendían *karai* o *tumpa*, es decir, "hombres-dioses"[18] conocedores del camino salvador. Antiguamente, éste consistía en llevar a la gente a la "tierra sin mal" o al Kandire y, en un contexto colonial, a encabezar el partido de la lucha anticristianos frente a líderes tradicionales inclinados a la contemporización, incluso a la espera (H. Clastres, 1975). En el último cuarto del siglo XVIII, cuando ya el frente estanciero y misional arrollaba las zonas norte y sur, los *tumpa* intervinieron para radicalizar coaliciones antiespañolas. Ya se ha señalado el caso del jefe local Yamanduare (de la región de Ivo), "desaparecido" durante un año durante los conflictos de la Independencia y cuya pretensión al liderazgo de los chiriguano contra los blancos se basaba sobre una consagración divina conferida en Paraguay, tierra de los antepasados y nueva fuente de legitimidad. Se puede suponer que en las guerras del siglo XIX fueron implicados otros *tumpa* que podían presionar a los grupos dubitativos. La documentación proporciona solamente los nombres de algunos chamanes, quienes encabezaron la gran sublevación general de 1874: Gorone para los chiriguano, Mbiriyuca para los toba. El chamán Guirariyu, de Cuevo,[19] "les hacía oír por los aires una voz desconocida, la cual los invitaba a pelear con denuedo y sin temor, afirmándoles que las balas de los cristianos, perdida toda su fuerza, caerían a sus pies sin herirlos" (Corrado, en Comajuncosa y Corrado, 1884: 482).

No es, entonces, extraño que la última gran sublevación chiriguano cuente como propagador a un joven desconocido instalado en los años 1890 en una choza cerca de Ivo, pueblo que reclamaba vanamente desde hacía años la instalación de una misión. Reputado por haber curado a un neófito de Cuevo, el joven chamán, llamado Apiaguaiqui, recibe el apoyo del jefe de los guerreros profesionales. Encerrado en la choza, empieza a predicar la guerra liberadora contra los blancos y garantiza a sus seguidores la invulnerabilidad física mientras sus detractores están condenados al fuego y a la petrificación. Varios jefes van a visitarlo y vacilan sobre la postura que deben adoptar. La alianza más espectacular es la de Güiracota, capitán grande de Yuti, "amigo de los cristianos" (había visitado incluso al Presidente de la República en 1870 por asuntos de tierras), quien se convierte en general en jefe de los alzados. Finalmente, unos 18 grupos locales del margen oriental (desde Charagua hasta Pilcomayo) se unen en un alzamiento decidido para el carnaval de 1892. A raíz de un asesinato, la sublevación estalla de modo apresurado en enero y se traduce en la expulsión de los colonos y el saqueo de las estancias locales. Pero fracasa el sitio de la reducción de Cuevo.

---

18 *Expresión de Alfred Métraux (1931b y 1967) (N.d.E.).*

19 *El texto original dice erróneamente "de Guacaya" (N.d.E.).*

Las autoridades regionales anuncian entonces el envío de varios destacamentos desde Monteagudo y Santa Cruz. Del lado de los alzados, los pareceres se dividen: los jefes desean un hostigamiento difuso y continuo para convencer a las autoridades de negociar con ellos (y lograr un nuevo *modus vivendi*); el *tumpa* se pronuncia por un enfrentamiento directo y masivo, al cual adhieren los jóvenes guerreros. Unos 6.000 chiriguano van así a atrincherarse en Cururuyuqui:[20] los fusiles blancos debían disparar solamente agua y los muertos resucitarían el tercer día en Paraguay.

La expedición punitiva (50 soldados, 140 milicianos rifleros y 1.500 flecheros chiriguano) acometió a los cercados el 28 de enero de 1892, "horrible carnicería" en la cual murieron unos 800 alzados (así como sus mujeres e hijos). En las operaciones represivas de las semanas siguientes, unos 2.000 guerreros fueron muertos, un millar capturado además de un millar de mujeres y niños. Güiracota se entregó, el *tumpa* fue traicionado por un líder local y ambos ejecutados inmediatamente frente a las tropas chiriguano aliadas de los colonos (Sanabria Fernández, 1972).

3. Estado republicano, colonización fronteriza, derrumbe étnico

La matanza de Cururuyuqui aceleró el fin de la independencia chiriguano. Parte de los sobrevivientes se fueron a Argentina; otros, errantes, se internaron en el Chaco y en las comunidades marginales acabaron por dispersarse con el impacto de la guerra boliviano-paraguaya (1932-1935). El aniquilamiento de la sociedad chiriguano sobreviene entre mediados del siglo XIX, cuando el jurista Dalence se muestra irritado por los asaltos indios (1975 [1851]: 310-311) y los años 1890 cuando un misionero se muestra sorprendido por la desaparición tan rápida de esta "infeliz raza" (Martarelli, 1918 [1889]: 177-178). Es necesario dilucidar el destino republicano de una etnia que había vencido a los inca y resistido a tres siglos de asedio hispánico. Para ello, contemplaré tres factores: la impotencia del Estado central en regular su trato con una etnia autónoma; la crisis de la identidad tribal dentro de una cultura fronteriza triunfadora; las contradicciones estructurales propias al sistema político de la sociedad chiriguano.

Impotencia estatal y hegemonía pionera

Primero se debe subrayar que el ejercicio de la soberanía nacional en las regiones periféricas del país es poco eficiente. Este contexto difiere del periodo ibérico, en la medida que la Audiencia de Charcas hacía respetar los intereses de la Corona

---

20 *Este lugar se llama hoy Kuruyuki, pero en las fuentes de la época aparece como Cururuyuqui, así como lo escribe Thierry Saignes (N.d.E.).*

y cierto *statu quo* con los "infieles de guerra". Funcionarios, cabos militares y misioneros debían dar cuenta de sus actos y, en el caso chiriguano, la sede de la Audiencia se encontraba a tres o cuatro días solamente de los puestos fronterizos. Podían ocurrir abusos y exacciones locales por parte de un sector, pero las quejas y las "conmociones" indígenas eran atendidas por la Audiencia y por el virrey.[21] Los propios chiriguano estaban convencidos de esta especie de tutela indirecta. Según el comandante de las milicias de Pomabamba,[22] expresaban así este sentimiento de amparo real:

> *Si hacemos algún daño a los españoles, el Capitán Chiquito* (lo dicen por los corregidores) *no puede hacer nada sin dar primero cuenta al Capitán Mayor (*quieren decir a los Señores Presidentes [de la Audiencia de Charcas]), *éste la da al Capitán Grande* (lo dicen por los Señores Virreyes), *y éste lo pone en noticia del Capitán más Grande* (para ellos es nuestro Soberano Monarca), *el cual nunca quiere que el chiriguano muera, ni que se le haga daño*. Vea ahora Vuestra Señoría si dichos indios proceden con depravada intención (3.IV. 1779, ANB EC 1782/9: 29r; subrayado de origen).[23]

De hecho, tenemos aquí una versión fronteriza de un "pacto colonial" similar al que rige las relaciones entre los *ayllus* andinos y el Estado, con la diferencia de que la etnia periférica no siente ninguna obligación para con el soberano.

El Estado republicano no propicia el exterminio de los grupos periféricos ("no permita el cielo que en Bolivia se haga algún día lo que hay en los Estados Unidos", diario *El Restaurador*, Sucre, 18.VII. 1844). En los proyectos de colonización del Chaco ni siquiera se piensa en recurrir a la mano de obra chiriguano (Cardús, 1886: 299). El Estado central enfrenta preocupaciones más inmediatas: inestabilidad político-militar (pronunciamiento, caudillismo), conflictos con países vecinos (Confederación Perú-Bolivia, guerra del Pacífico, campaña del Acre). Por otra parte, sus agentes regionales (en los planos departamental, provincial y cantonal) se enfrentan en una fuerte disputa territorial para determinar las áreas de influencia respectivas. El conflicto es abierto durante la "conquista" violenta de la Cordillera central (1874-1884): las denuncias de matanzas y usurpaciones de tierras sirven únicamente para desacreditar las iniciativas del sector fronterizo vecino; no se castiga a los culpables, ni siquiera se lleva una encuesta oficial. Las tensiones regionalistas, importantes en la historia del país paralizan el control estatal de la colonización fronteriza.[24]

---

21 Los fondos del virreinato de Buenos Aires (AGN) están llenos de reclamos y encuestas sobre el trato dado a los chiriguano tanto por parte de los misioneros como por parte de los colonos, lo que limitaba el arbitrio local (ver Saignes, 1984ª).

22 *Y no el cura de Pomabamba, como dice el texto original (N.d.E.).*

23 *Ver la "Historia de Cumbay" en este mismo volumen (N.d.E.).*

24 Los conflictos regionales para determinar los límites departamentales entre Santa Cruz, Chuquisaca y Tarija en lo que toca al área chaqueña (y la cordillera chiriguano) han

El único representante de la sociedad nacional capaz de frenar la invasión pionera y de restablecer cierto pacto con los grupos periféricos era el sector misionero. Hacia 1890, con una docena de reducciones abrigando a unos 15.000 chiriguano, los franciscanos podían reconstruir un territorio indígena bajo su tutela directa. Pero faltó el amparo estatal: por las intrigas de los colonos y por el alejamiento de la capital política (trasladada a La Paz), se desconocieron los problemas del sur; además con el triunfo de los liberales a fines del siglo empieza el desmantelamiento de la red misionera.[25]

Por otra parte, los franciscanos del siglo XIX no disponen ni de la autoridad ni de los recursos suficientes para llevar solos a cabo la empresa de reducción: precisan del apoyo militar (piquetes, fortines) y pionero, apoyo ambiguo por cierto, que se opone a la extensión de un radio misionero.

La combinación de estos dos factores –impotencia estatal y cautela misionera– deja en la frontera chiriguano un campo abierto a las iniciativas pioneras. Desconocemos la composición social y la importancia numérica de los colonos, quienes aprovechan una legislación laxista sobre las "tierras baldías". Confiesan que:

> … siempre con el fusil en la mano han sostenido cruda guerra con los chiriguanos hasta conseguir unas veces por la fuerza y otras con dádivas, subyugar a los indios hasta hacer de ellos buenos aliados (Cipriano Mendieta, vecino de Villa Rodrigo, 13.VII. 1867, ANB *Copias de la comisión…* 1935).

Las protestas, quejas y denuncias de los chiriguano, considerados aun como "amigos de los cristianos", en contra de despojos de tierras o de reclutamiento forzado de peones, no tienen mayor efecto. Colonos y autoridades locales imponen un estricto control de la zona, impiden la libre circulación y la alfabetización de los chiriguano.[26]

---

envenenado todo el siglo XIX. Centenares de folletos, interpelaciones al Parlamento, proyectos de ley se encuentran en BC UMSA y en ANB MI (el pleito se concentró en la jurisdicción de dos pueblos chiriguano: Cuevo e Ivo). Tres folletos resumen estos debates: "Chuquisaca, sus límites con el departamento de Santa Cruz... por S. Oropeza", La Paz, 25.I. 1882 (44 p.); "Santa Cruz, sus límites con el departamento de Chuquisaca, refutación al folleto del Sr. S. Oropeza por V. Rivero", La Paz, junio de 1882 (19 p.); "Tarija, sus límites con los departamentos de Chuquisaca y Santa Cruz por D. Paz" Tarija, 1883 (85 p.). Incluyen documentos sobre los chiriguano.

25 El conflicto entre el Estado laico y la iglesia durante el siglo XIX necesita mayores estudios. Tuvo repercusiones en las polémicas entre colonos y misioneros. Ver los escritos polémicos del padre Nino en el Archivo Franciscano de Tarata (1909-1922, XIV tomos).

26 El padre Martarelli cuenta bien el miedo que infundieron los colonos a los chiriguano de Cuevo para impedirles solicitar la creación de una misión (1918 [1889]: cap. XV: "Una misión frustrada"). Los hacendados se oponían también al envío de los jóvenes chiriguano a la escuela, así como a los viajes de los líderes a las ciudades el interior (temor de nuevas quejas).

Crisis de la identidad tribal

Los chiriguano –nombre que significaba originalmente "mestizos de diferentes indios", connotando la integración de los grupos locales con los invasores guaraní[27]– fundaron su identidad colectiva en una valoración particularmente agresiva del *ethos* tribal. Los informes coloniales recalcan su orgullo etnocéntrico: "tienen todas las naciones en poco y por esclavos, salvo a los españoles, estimándose ellos por tan buenos" (Suárez de Figueroa, 1965 [1586]: 405). Estos últimos son tratados de *karai* (nombre de los profetas) o más prosaicamente de "cuñados",[28] aliados con los cuales van a atacar a sus enemigos hereditarios del Chaco.

En el siglo XIX, el frente pionero manifiesta una agresividad más eficaz bajo el fuego graneado de sus armas y la impunidad de sus exacciones. Las réplicas guerreras provocan nuevas represalias y los colonos exigen la entrega de los autores de disturbios o incluso la expulsión de los antiguos enemigos chaqueños (como los toba instalados en Cuevo en 1860, vueltos aliados, lo que revela la capacidad de los chiriguano para superar, en un contexto de emergencia, los odios interétnicos). La vulnerabilidad indígena se manifiesta claramente en la retracción del territorio libre. Antes bastaba con evacuar provisionalmente un sector amenazado por una expedición de castigo. A comienzos del siglo XIX, los moradores de los valles centrales iban a refugiarse entre sus vecinos, incluso entre los enemigos del Chaco, el peligro creaba un derecho de asilo. Ahora los refugios desaparecen y las misiones, que se interponen en la periferia oriental con los grupos chaqueños, son bastante precarias.

Un relato de la tradición oral, cuya fecha de creación ignoramos, explica la inferioridad tecnológica y quizás la ineluctabilidad de la decadencia indígena. *Aguara-tumpa* (Dios-Zorro), el héroe cultural, ofreció armas a los dos primeros hombres: el chiriguano eligió el primero el arco y la flecha porque eran livianos; el *karai* tomó lo que quedaba, la espada y la escopeta lo que le confirió la supremacía (Nino, 1912: 233-235).[29] Este sentimiento de una inferioridad bélica debida a una "ligereza" de los antepasados se traduciría en la pérdida de la confianza en sí mismo. A la soberbia colonial sucedería la fatalidad del infortunio étnico, tal cual la subraya la solicitud de Yacainda, capitán del pueblo de Yucunday al subprefecto de Azero:

> No había habido peor desgracia en la vida que pertenecer a la raza indígena de que emanamos pues ya sea por nuestra poca expresión o por la suma indigencia en que vivimos, que nos hacen sufrir demasiado y como ya no tenemos más fuerzas para tanto

---

27 *Sobre esta etimología, ver Suárez de Figueroa (1965 [1586]: 404) e I. Combès y T. Saignes,* Alter Ego. Naissance de l'identité chiriguano, *París, EHESS, 1991 (N.d.E.).*

28 *"Los llaman cuñados"* (Crónica Anónima, *1944 [c. 1600]: 485) (N.d.E.).*

29 *Ver "Historia y memoria" en este mismo volumen (N.d.E.).*

> mal nos hemos resignado a implorar la protección de Ud. para que como la primera autoridad local quiera prestarnos el amparo que nos franquea la ley (Sauces, 28.VIII. 1874, ANB MI 1874 200/26).

En las misiones, marco que posterga el despojo territorial, la presencia mestiza y la deculturación de los jóvenes favorecían la formación de un campesinado neotribal, contrario al ideal guerrero de la cultura chiriguano. Una antigua sociedad de conquistadores no puede aceptar la sumisión: traicionada por sus antepasados o por sus héroes elige el camino de evasión. Evasión mediante la migración hacia las haciendas fronterizas (de Santa Cruz, de Bermejo o del norte argentino), evasión en el mestizaje biológico, evasión mágica en el profetismo guerrero que marca el último sobresalto colectivo para alejar lo que parecía una pesadilla: la agonía del universo *ava*.

Esta crisis psíquica de identidad remite a las profundas contradicciones de la organización política y social, agudizadas por la presión colonizadora.

Las contradicciones estructurales de la sociedad chiriguano[30]

El multisecular desafío colonizador revela las limitaciones estructurales del sistema chiriguano: incapacidad de una unificación estable, ambivalencia de los líderes.

El etnólogo A. Métraux reconocía todavía en 1930 que las rivalidades entre los pueblos chiriguano suplantaban su odio para con su opresor común.[31] El universo político chiriguano está basado en la coexistencia de grupos locales cuya autonomía y cohesión internas se mantienen gracias al conflicto esporádico entre ellos. Una desconfianza y una susceptibilidad sistemáticas (toda muerte resulta de un maleficio que exige reparación; en 1574, Polo de Ondegardo inventa la feliz expresión de "religión de la venganza") generan una gran fluidez relacional en la cual el aliado de hoy se vuelve el enemigo de mañana. Semejantes enemistades explican tanto la presencia de chiriguano "aliados" en las milicias represivas como su capacidad de atraer (mediante regalos y promesas de botín) a sus peores enemigos (chaqueños, colonos) en contra de un rival inmediato.

Por otra parte, en cada grupo local, las decisiones se toman en asambleas colectivas y los líderes (llamados "capitanes" desde el siglo XVIII) aparecen como meros representantes que disponen de un mando absoluto únicamente en tiempo de guerra. El arte de los líderes (función moderadora, generosidad, elocuencia) consiste en evitar escisiones de las unidades domésticas y en entablar las alianzas adecuadas para asegurar la independencia y la integridad territorial del grupo. Gracias a sus lazos matrimoniales (derecho a la poliginia, exención de la matrilocalidad) con hijas o hermanas de otros líderes, pueden formar especies de

---

30 *Ver "Guerra e identidad" en este mismo volumen (N.d.E.).*

31 *Ver Métraux, 1930: 309 (N.d.E.).*

federaciones regionales más o menos estables bajo la autoridad de un "capitán grande", quien debe cuidar de no arremeter contra la libre iniciativa de cada aliado.

El siglo XIX fronterizo conoció distintas trayectorias de líderes chiriguano que ilustran sus capacidades de defender la reproducción del grupo. Hemos visto cómo Cumbay, líder ingreño, aprovechó las vicisitudes de la emancipación boliviana para representar a los poderosos grupos de la Cordillera central. Sus descendientes recibieron hasta 1864 un sueldo de la Tesorería departamental de Tarija, consiguiendo uno de ellos incluso el título de "teniente-coronel" del ejército nacional.[32] Pero en su región ya no gozaban del consenso general y a menudo las milicias fronterizas tuvieron que defenderlos contra los ataques de los líderes y guerreros locales.

Otra figura es la de Chituri, capitán grande del Gran Parapiti[33] durante treinta años y "aliado de los cristianos": aunque bautizado, no quiere abandonar su tradición cultural y se muestra reacio a la presencia misionera. A fines del siglo XIX sobrevivían seis "capitanes grandes", cuya jurisdicción abarcaba el sector central (entre el Pilcomayo al sur y Gutiérrez al norte) del antiguo territorio étnico.[34]

En cuanto a los demás líderes locales, conviene distinguir dos figuras de autoridad según el contexto local de ejercicio: misiones y cantones del frente ganadero.

En las reducciones impera la tradición de líderes sin poder activo:

> Como el gobierno de los conversores es demasiado paternal, y como por otra parte, los indios han estado tan acostumbrados a vivir con tanta libertad e independencia bajo de capitanes, sí, pero sin hacer caso de ellos o cuando más en tiempo de guerra solamente, es necesario ir poco a poco en ejercer la autoridad sobre ellos, y esperar que con el tiempo se vayan acostumbrando a un poco más de sujeción (Cardús, 1886: 38).

En el segundo caso se vuelven meros intermediarios aprovechadores:

> Los caciques o capitanes son, al presente, puramente nominales simples delegados de los subprefectos o corregidores, que con frecuencia los deponen o castigan, si son remisos en cumplir las órdenes dadas o cometen algún delito. Los capitanes se esfuerzan en

---

32 *Ver el cuadro 3 presentado en* "Tumpa *contra* mburuvicha" *en este mismo volumen. En su ponencia, Saignes hablaba de sueldos hasta 1875: hemos corregido la fecha. Cabe señalar que fueron dos los descendientes de Cumbay que tuvieron el título de "teniente-coronel": Guayupa y Buricanambi (N.d.E.).*

33 *Y no de Caipependi como lo indica erróneamente el texto original (N.d.E.).*

34 La solicitud de Chituri (Lagunillas, 19.IX. 1871) se ubica en ANB MI t. 198. El estado de las capitanías viene del capítulo de Nino sobre jefes (1912: 165-167). *(Hemos suprimido la parte de esta nota que indicaba referencias sobre Cumbay, prefiriendo remitir el lector al capítulo correspondiente en este mismo volumen. N.d.E.).*

> tener contentos a sus súbditos, dejándoles toda la libertad posible para que no se ahuyenten, la cual no les conviene; pues cuanto más súbditos tienen, reciben más propina de los cristianos propietarios y más regalos y servicios de sus súbditos. En los lugares en donde los dueños de las haciendas son más humanos, y los corregidores cantonales menos tiranos, los chiriguanos son más numerosos (Martarelli, 1918 [1889]: 179-180).

Dado este deterioro del liderazgo tradicional ya insignificante, ya acomodadizo, la alternativa consiste en recurrir a nuevos líderes de esencia religiosa y capaces de imponer la unidad a toda costa. El siglo XIX fue atravesado por estos profetas que convocaban a una guerra frontal y total contra el usurpador blanco. Yamanduare intentó aprovechar las divisiones civiles en las guerrillas de la Independencia; Guirariyu predicaba la invulnerabilidad a los guerreros de 1874 y Apiaiguaiqui tomó él mismo la dirección las tropas exaltadas. Pero un solo capitán grande se plegó a este último y los demás se refugiaron en una prudente neutralidad, poniendo en duda los poderes mágicos del *tumpa* o acompañando las milicias represivas. Los líderes tradicionales presentían el grave peligro que encubría la aventura profética: la negación de las pautas sociales y la imposición de un poder inédito y total, desconocido hasta ese entonces: el poder despótico, legitimado por la sola e irrefutable palabra divina.

Conclusión

Las divisiones chiriguano frente al “hombre-dios” de 1892 revelan cómo esta sociedad periférica oscilaba entre una transformación en un campesinado estratificado neotribal, integrado al mercado de trabajo local, y una reacción guerrera que se apoyaba en la subversión profética para mantener la identidad colectiva en torno a los valores fundamentales (independencia, guerra, etc.). En todo caso, trasluce un mismo y único rechazo de superar las disensiones interlocales y regionales, así como por entregar el destino tribal en unas pocas manos (o a un solo líder), soluciones que hubieran sido garantes de una resistencia mucho más eficaz a la agresión pionera. Este conservatismo profundo (o este blocaje estructural) explicaría la elección por gran parte de los chiriguano del camino de la violencia o del exilio preferido al cambio social y a la sujeción. Encuestas pormenorizadas deberán determinar las posturas y las motivaciones de los grupos locales que se plegaron a las milicias pioneras y de los que optaron por la lucha a muerte.

Por su parte, el Estado republicano parece haber faltado a una de sus obligaciones heredadas del “pacto colonial”, que consistía en defender los derechos de las etnias minoritarias. Futuros estudios deberán analizar en qué medida la pasividad del Estado boliviano responde a una parálisis de los organismos centrales o a una doctrina (implícita o proclamada) de integración

forzada de los “bárbaros” orientales (ver un ensayo sugestivo sobre la resistencia andina a la “civilización” criolla en Platt, 1984).

En resumidas cuentas, la última sublevación de los chiriguano, exasperados por los atropellos pioneros, y su desenlace radical no constituían la única salida posible al dilema tribal. Otras etnias periféricas lograron sobrevivir al etnocidio republicano. Es cierto que, en los casos jíbaro o campa, no se trataba de despojarlos de sus tierras, sino de hacer tráficos y enganche de mano de obra en los gomales. La vastedad del espacio amazónico permitió a los grupos locales huir y escapar al episodio más negro, quizás, de la historia latinoamericana. De hecho, futuros estudios comparativos deberán enjuiciar el papel de la guerra y el del liderazgo como ejes constitutivos de las sociedades andino-orientales. Así se entenderán sus reacciones diferenciadas a las presiones pioneras y su estado actual de mayor o menor autonomía.

MESTIZAJE

Los chiriguano son, “en esencia”, una sociedad mestiza, producto del encuentro entre migrantes guaraní-hablantes y grupos chané (de idioma arawak) autóctonos. Sin embargo, con la paulatina infiltración de los blancos en la Cordillera chiriguano, la “frontera” infranqueable se vuelve también el escenario ideal para nuevos mestizos, esa vez productos del encuentro entre chiriguano o guaraní paraguayos y blancos. La ambigüedad de esas figuras mestizas fue un tema mayor de las investigaciones de Thierry Saignes.

El primero de los textos de esa parte habla sobre todo de los mestizos entre los chiriguano; el segundo retoma algunos casos individuales, agregando datos, pero insiste más sobre el ambiente fronterizo y sobre todo va más allá, pasando del tema del mestizaje al de la “etno-génesis fronteriza”. Otras publicaciones de Thierry Saignes sobre el mismo tema son, en especial, las de 1982[a] (con sus respectivas versiones en castellano) y de 1984[c] y 1989[b].

Mestizos y salvajes: los desafíos del mestizaje en la frontera chiriguano (1570-1620)*
(1982)

La conquista de América en el siglo XVI conoció algunos itinerarios individuales excepcionales. Europeos, llevados por el azar de las circunstancias a vivir entre los indígenas de los llanos o del litoral atlántico, fueron cautivados –en todos los sentidos del término– por estas extrañas culturas que la etnología mucho más tarde calificaría como "salvajes" o "primitivas".

Algunos decidieron permanecer allí, como Andrés Guerrero en Yucatán; otros perecieron como Alejo García (quien acompañado de tropas tupí-guaraní fue el primer europeo en entrar al imperio inca, diez años antes que Pizarro); otros, como Hans Staden, entre los tupinambá, estaban destinados a una cruel muerte de la que escaparon por poco; otros partieron marcados de por vida, como Alvar Núñez Cabeza de Vaca en Florida y Paraguay; otros, por fin, fueron retirados a la fuerza y desde entonces no anhelaron más que regresar, como Francisco Martín en Venezuela. Sobre las costas brasileñas, franceses y portugueses rivalizaban en celo por obtener la alianza de grupos locales y no dudaron en instalarse con ellos, fundando una múltiple descendencia.

Quienes regresaron quisieron dejar testimonio de su perturbadora fascinación hacia estas sociedades de tan fresca libertad. La mayoría de ellos alcanzó

---

* *Título original: "Métis & Sauvages: les enjeux du métissage sur la frontière chiriguano (1570-1620)".* (Mélanges de la Casa de Velásquez *XVIII (1), París, 1982: 79-101). Lo publicamos con la gentil autorización de la casa de Velásquez. La traducción fue realizada por Federico Bossert para la presente edición. La traducción del francés "enjeu" (literalmente "lo que está en juego") se debe al mismo Thierry Saignes (artículo de 1989*[b] *en la bibliografía presentada al inicio de este volumen) (N.d.E.).*

una cierta notoriedad, pero más a menudo suscitaron la desaprobación de sus contemporáneos.[1]

Menos célebre es el caso de los mestizos, vástagos de padres europeos y madres indígenas, que decidieron unirse a la comunidad materna. No puede ser soslayada la importancia de estas elecciones que dejaron tan pocos rastros en los textos del siglo XVI, pues contrastan con la actitud mestiza más difundida: servir al grupo paterno, el de los poderosos amos seguros de su derecho. Si, en la América de las cordilleras (México, Andes), esta integración a la sociedad colonial planteó diversos problemas en razón de la rigurosa estratificación entre la gran masa indígena y el poco número de españoles –y aquí no nos ocuparemos de los mestizos andinos más que para evocar a quienes huyeron hacia los indómitos indígenas del piedemonte–, en la América de las tierras bajas (llanos, pampa, *sertão*) el mestizaje se convirtió, en cambio, en la modalidad básica de control y de poblamiento de las regiones conquistadas. Este fenómeno biológico y social da mejor cuenta de la formación de Brasil, de los países del Plata o los Caribes: sus mestizos –agresivos e inestables– fueron los campeones de las guerras indígenas y de la brutal penetración hacia el interior continental.[2]

En este contexto, la adhesión mestiza al mundo indígena libre gana relieve. Así, en Chile meridional durante las guerras araucanas, volvemos a encontrar la oposición entre los mestizos que formaban los mejores elementos del bando colonial y aquellos que desertaron aportando al enemigo su ingenio y sus conocimientos.[3]

Entrevemos la gravedad de estas rupturas en la historia de la América pionera, pero debemos confesar que ignoramos casi todo acerca de sus actores, sus motivos y su suerte ulterior. Si para los europeos, tan lejos de los suyos, la aventura en tierras americanas tenía todos los rasgos de lo maravilloso y lo exótico, para los mestizos el paso entre los indígenas comportaba otra dimensión existencial. En las fronteras, además (y a diferencia de lo que ocurría en México o los Andes), la elección para estos mestizos estaba planteada entre dos sociedades, la colonial y la salvaje, ambas igualmente independientes, igualmente seguras de sus valores y de su fuerza, y que constituían dos universos radicalmente contradictorios.

---

1 Ver los relatos de los siguientes cronistas (en este orden): B. Díaz del Castillo, R. Díaz de Guzmán, H. Staden, A. Núñez Cabeza de Vaca y F. de Oviedo. Dos constituyen autobiografías (Staden, Cabeza de Vaca).

2 Para el río de la Plata (Paraguay, Uruguay y Argentina) que interesa directamente al tema de este artículo, ver los análisis (favorables) del mestizaje por Cardozo (1959: cap. 2), Salas (1960: cap. 6) y Furlong (1969: 11-12, 31-42).

3 En Mörner, 1969: 38. Resulta significativo que esta obra de síntesis, la única en su género, apenas consagre algunas líneas al caso de los mestizos que pasaron al bando de los indios llamados “de guerra” y, en cambio, dedique una página a los españoles en la misma situación (pp. 38-39).

Los azares de la documentación me han permitido conocer ciertos notables destinos mestizos en tierra salvaje, en los confines de los Andes y del Chaco. Permiten delinear sus rasgos, sus intereses y sus repercusiones.

1. Mestizaje y frontera: enfrentamientos en el piedemonte andino

La colonización del *hinterland* ubicado entre el macizo de Charcas, las sabanas de la alta Amazonía y los desiertos del Chaco, en el corazón de la América meridional (sureste de la actual Bolivia), nació de una peculiar imbricación entre sueños indígenas y europeos, cuyos efectos sociopolíticos aún no han sido plenamente considerados. Conviene evocarlos brevemente, pues confieren al mestizaje local una tonalidad algo distinta a la que tuvieron los contactos en el conjunto de las laderas orientales de la cordillera andina.

Estas tierras mediterráneas fueron alcanzadas simultáneamente por expediciones provenientes de las dos costas oceánicas, la atlántica y la pacífica. Esta convergencia, que ocurrió a mediados del siglo XVI y dio lugar a posteriores rivalidades, de hecho prolonga las migraciones indígenas que habían revolucionado el mapa étnico. Objeto de un antiguo y disputado enfrentamiento entre los campesinos montañeses del oeste y los grupos de los llanos del este, este piedemonte andino venía de soportar la conquista inca y luego la invasión guaraní. Partiendo de Paraguay, los guaraní intentaban alcanzar la alta Amazonía. En el camino se mestizaron con poblaciones locales y por eso recibieron el nombre de *chiriguanáes* –luego modificado a "chiriguano"–. Algunos años antes del desembarco de Pizarro en la costa peruana, parte de ellos consiguió tomar los fuertes inca y desde allí comenzaron la ocupación de todo el piedemonte entre los ríos Guapay y Pilcomayo, y se opusieron frontalmente a las tentativas de colonización realizadas desde Paraguay y Charcas.

Debemos recordar que en Paraguay los guaraní no habían vacilado en aliarse con los españoles, a quienes ilusionaron con fabulosas expectativas para así vencer a sus antiguos enemigos del Chaco y descubrir "la tierra de la abundancia y la inmortalidad", que rápidamente se volvió una promesa de oro y plata.[4] Pero todas las expediciones fracasaron y la última, desilusionada, se instaló a mitad de camino entre el alto Paraguay y los Andes. Incluía ya a numerosos mestizos, productos del intenso concubinato entre españoles y guaraní. Cuando el gobernador de Paraguay le prestó refuerzos –ocasión del último lazo directo entre Asunción y Charcas (1565-1568)– los mismos incluían a

4 *Sobre las migraciones guaraní al piedemonte y/o a la alta Amazonía, ver el capítulo "Fronteras" de este mismo volumen (N.d.E.).*

> … ciento veinte españoles de guerra y *treinta mancebos montañeses*, que en otras partes de Indias llaman mestizos, pero son tan hombres de bien en aquella provincia que *no conviene llamarles mestizos*, *sino del nombre de que ellos se precian*, *que es montañeses* (Viaje de don Francisco Ortiz de Vergara, 1565, Biblioteca de la Real Academia de la Historia, Madrid, col. Muñoz t. 88, A115: 212; subrayado mío).[5]

Este juicio no era compartido por las autoridades de la Audiencia de Charcas, de la cual vino a depender esta joven colonia fundada en Santa Cruz de la Sierra que padeció así el paradójico destino de quedar subordinada (administrativamente) al Perú y al mismo tiempo aislada de su metrópolis –de la cual reproducía punto por punto la dinámica social y la agresividad anti-indígena–. A pesar de su papel central en las guerras chiriguano y la defensa de las fronteras orientales, los colonos cruceños nunca llegaron a vencer la desconfianza de los funcionarios de Lima y La Plata:

> Respeto de ser aquella tierra [escribe el Presidente de la Audiencia de Charcas al rey] caja cerrada por estar tan lejos de ésta y tener tan dificultoso el paso y ser todos los que la poblaron gente inquieta y los criollos que allí han nacido ambiciosos y sin policía ni término de razón y ser *los mestizos que hay muchos soberbios libres y desalmados* (Lic. Cepeda, 13.I. 1588, AGI Charcas 16 r. 27, n. 143: 2r;[6] subrayado mío).[7]

A pesar de la desconfianza oficial sobre la calidad de este mestizaje, viejos conquistadores de Perú proponen colonizar el espacio intermediario entre Charcas y el río de la Plata llamando a los mestizos paraguayos (que estaban fundando los poblados de Santa Fe, Buenos Aires, Corrientes y otros), cuyas virtudes guerreras se alaban:

> Tiene mucha gente que ha nacido en ellas [provincias] de *mestizos*, *gente muy dispuesta para la guerra* porque son *grandes arcabuceros*, *buenos peones y gente de caballo*, *muy diestros* en hacer todas las armas necesarias para la guerra excepto cotas (Carta de Diego Pantoja al rey, La Plata, 31.I. 1581, AGI Charcas 41; subrayado mío).[8]

Un responsable militar de la frontera chiriguano, quien debió evacuar un fortín establecido en la Cordillera, sugiere por su parte utilizar el doble aporte de los mestizos e indios paraguayos, pues:

---

5 Sobre el proceso de colonización indígena e hispánica de este piedemonte, ver Saignes, 1981.

6 *La referencia es otra carta de Cepeda del 3 de enero de 1588 (AGI Lima 30) en el texto original (N.d.E.).*

7 Sobre el tono particular de la colonización cruceña, ver Vázquez-Machicado, 1956; y sobre su dinámica, Sanabria, 1958.

8 Publicada por Barnadas, 1973: 588.

> Estos indios [chiriguano] estuvieron primero poblados en el Paraguay que es su natural de donde cuarenta años a esta parte han venido retrayendo a la Cordillera donde están compelidos de los españoles que los más de ellos son *mestizos hijos de españoles y yndias* y éstos que son en cantidad *son de la fortaleza y ligereza de los indios* y con la parte que tienen *de españoles de muchas más determinación y animo*… [sigue una lista de armas necesarias] En el Paraguay y provincia de Santa Cruz de la Sierra hay muchos caballos que en el Perú valen mucho y en ella poco y la *gente están expertos en la guerra por ser criados en ella* y con los que han de pelear y con estos mestizos saldrán cantidad de indios sus parientes por parte de sus madres que los ayudarán mucho en la guerra por ser enemigos de los chiriguanaes y saber su manera de pelear y a éstos no se les ha de estorbar el ir con ellos porque de más de que pelean mantienen el campo de comidas (Carta de Pedro de Cuellar, Potosí, 8.II. 1588, AGI Charcas 42; subrayado mío).[9]

Este plan de guerra para someter a los chiriguano resulta interesante por varios motivos. Evoca las hostilidades tradicionales entre éstos y los indígenas paraguayos –estos últimos íntimamente ligados a sus medio-hermanos, hijos de español o de otro mestizo–. Nos muestra también que se considera que los mestizos reúnen el vigor físico indígena y el carácter intrépido español; de hecho, han recibido la formación guerrera que hace famosos a los guaraní y a su vez se han convertido en verdaderos especialistas de la guerra. A esta herencia indígena agregan su destreza para fabricar y manejar las armas europeas.

Eficaces guerreros, hábiles herreros, así se presentan los mestizos hispano-guaraní en el último tercio del siglo XVI. Comprendemos entonces la importancia de su actitud frente a los indígenas chiriguano, que encarnan la independencia y el rechazo a sujetarse a las exigencias coloniales. Si bien la gran mayoría formó el grueso de las milicias fronterizas contra estos últimos, también es cierto que otros mestizos se instalaron en los poblados indígenas de la Cordillera. ¿Quiénes son?, ¿qué hacen?

Un primer nombre es provisto a través de García Mosquera, mestizo paraguayo de quien hablaremos luego. En 1573 supo que varios españoles vivían en la Cordillera y que además

> … había un *mestizo* al que llamaban *Chundi* el cual entiende que es *Solis un mestizo tuerto* de un ojo al cual por otro nombre llaman los indios *Sicrabaca* y éste está en el pueblo del cacique Timbu (Declaración de Catalina negra que está sirviendo a un cacique (…) ante García Mosquera, Avatren, 17.X. 1573, AGI Pat. 235 r. 1; subrayado mío).[10]

No menciona el origen del mestizo tuerto, pero deja entender que lo conoce y, a nuestro juicio, permite sospechar un origen hispano-guaraní. Además, el nombre indígena indica una integración completa dentro del grupo adoptivo.

9 La palabra "Cordillera", usada con una C mayúscula, designa al territorio chiriguano.
10 *Avatren es probablemente Abatire (actual Igüembe) (N.d.E.).*

Pero ignoramos en qué circunstancias llegó a esto. En cambio, conocemos las que condujeron a una mestiza al poblado meridional de Tucurube, asaltado por un destacamento español durante la campaña de Toledo:

> Y entre las mujeres vivía una *mestiza* que dijimos haberse quedado en los chiriguanaes cuando mataron al capitán Andrés Manso[11] [...] la cual con las demás indias se huyó al monte y conocida por algunos, llamándola, no quiso volver, tiró su camino con las demás y *hasta hoy se quedó hecha chiriguana* (Lizárraga, 1968 [1603-1609]: 151; subrayado mío).

Así, capturada por los indígenas diez años antes, esta mestiza prefirió permanecer con ellos cuando tuvo la posibilidad de dejarlos. Confirma el éxito de la asimilación de los mestizos entre los chiriguano.

En 1601, el infatigable viajero fray Diego de Ocaña atraviesa la frontera, resulta herido en una emboscada de los chiriguano y denuncia la creciente amenaza que representan los mestizos:

> Y *algunos mestizos que se han pasado a ellos* huyendo de las justicias de acá, *malos cristianos*, se los han ensenado a tirar y les hacen la pólvora que tiene mucho recaudo con que hacerlo por los muchos salitrales que hay. Y de esta manera de aquí a diez años será imposible poderlos conquistar (Ocaña, 1969 [1605]: 221; subrayado mío).

Volvemos a percibir el papel de los mestizos en el manejo de las armas de fuego, pero esta vez al servicio de los "indios de guerra". Más tarde, el corregidor de Chayanta corrobora la presencia de estos fugitivos entre los chiriguano: "están con ellos mestizos y mulatos huidos por delitos" (Miguel Ruiz de Bustillo, Chayanta, 1.III. 1614, AGI Lima 144: 144).

Las informaciones concuerdan, pues, en cuanto a la actividad de un grupo mestizo que abandonó la sociedad colonial para ir a vivir entre los indios libres. Para que este paso fuera significativo, sería preciso identificar sus actores, sus motivos, sus efectos y su número –datos que ignoramos–. Confirma el creciente carácter de refugio que pudo tener la Cordillera chiriguano a ojos de todos los marginales del mundo hispano-americano durante la época colonial; pero se comprenderá fácilmente que sus efectos diferían según atrajera o no –y en qué proporción– a los mestizos hispano-guaraní que habitaban la frontera.[12]

---

11 *Se refiere al asalto en 1564 de Santo Domingo de la Nueva Rioja, o Condorillo, pueblo fundado por Andrés Manso en las orillas del Parapiti. La campaña de Toledo tuvo lugar diez años después, en 1574 (N.d.E.).*

12 Estos fugitivos son presentados como delincuentes, lo que no parece correcto en todos los casos. Además de los casos expuestos más adelante, ver por ejemplo el siguiente: "se ha capturado al extranjero quien disfrazado de ermitaño se había entrado a la Cordillera" (carta del virrey, Lima, 20.XI. 1596, ANB CACh, leg. 7). Se han conservado rastros de la negociación llevada a cabo para rescatar al mestizo Domingo del Valle, "natural de

En efecto, estos últimos, por la intimidad de sus contactos con la comunidad indígena y por su potencial militar, podían, al tomar partido por el bando materno, modificar la relación de fuerzas entre colonos e indígenas y, así, todo el curso de su enfrentamiento. En ellos reposaba, ciertamente, la suerte del avance pionero y contienen para las investigaciones actuales la clave de la historia fronteriza. Debemos recordar aquí que, para ellos, las reglas de alianza indígenas poseían todo su vigor. Entre los chiriguano como entre los guaraní, la filiación era patrilineal y la residencia matrilocal. Estos mestizos, tal como fueron procreados (no sabemos si hubo uniones entre hombres indígenas y mujeres españolas) heredaron entonces el nombre español, pero si se casaban con una indígena (de preferencia la prima cruzada, aquí la hija del hermano de la madre), debían vivir con sus suegros e integrar su grupo doméstico (y ante todo combatir para él) junto con sus "cuñados" (*tovaya* en guaraní), es decir, los miembros de su misma generación.[13]

El alcance de estas alianzas vuelve todavía más urgente nuestra pregunta original: determinar la identidad de estos mestizos llegados a la frontera chiriguano, las razones de su elección, las condiciones y los desafíos de su instalación en la Cordillera.

2. La ambivalencia de la sangre hispano-guaraní: cuatro recorridos mestizos en la Cordillera chiriguano

Por suerte, la historia de la frontera ha conservado el rastro de ciertos mestizos hispano-guaraní enfrentados con el mundo chiriguano. Sus trayectorias permiten precisar tanto la extensión del dilema que debieron enfrentar, entre sus dos comunidades de origen como las modalidades de su presencia en la Cordillera.

Chuquiago" (La Paz, en el Collao), quien vivió treinta años entre los indígenas donde tenía su familia (caso descrito en la probanza de Marcos Ontón, sacerdote y capellán de la expedición de Ruy Díaz de Guzmán, 1616-1618. AGI Charcas 90).

13 Sobre los efectos del parentesco guaraní, ver Pierre Clastres: "Indépendance et exogamie" (1974: cap. 3). El padre Martín González temía un levantamiento de los mestizos paraguayos que asesinarían a sus padres "con intento de juntarse con los naturales que son sus tíos y parientes [...] con gran daño para las más provincias comarcanas porque ya saben el cómo los chiriguanaes de la sierra son sus tíos" (Madrid, 3.V. 1575, AGI Charcas 143, citado por Cardozo, 1959: 68). Sobre *tovaya* como término de interpelación entre indígenas y españoles en Paraguay, ver Ruy Díaz de Guzmán (1974 [1612]: lib. I, cap. XVIII) y Cardozo (1959: 74) que informa la expresión de un jesuita de la época: "conquista de cuñadazgo". En cuanto a los chiriguano, según otro jesuita, "es esta gente […] más entendida que los demás indios y muy soberbia y así a todos los llama esclavos, si no es al español que dice es como ellos, y los llaman cuñados" (padre Samaniego, 1596, en *Crónica Anónima*, 1944 [c. 1600]: 485).

Estos cuatro protagonistas, nacidos todos en Paraguay, integran a grandes rasgos la misma generación (de mediados del siglo XVI al primer cuarto del siglo XVII). Dos de ellos, García Mosquera y Ruy Díaz de Guzmán, son hijos de importantes conquistadores; los otros dos, Bartolomé Sánchez Capillas y Sebastián Rodríguez, de padres desconocidos. Los dos primeros combatieron a los indígenas, mientras que estos últimos se pasaron a su bando. Pero las idas y vueltas entre las dos sociedades se suceden, y ningún compromiso está exento de ambigüedades.

A través de estos cuatro casos es posible aproximarnos a la personalidad de los mestizos fronterizos (estatus, actividades) y explicitar sus elecciones que marcan todo el destino de la frontera chiriguano.

García Mosquera

Hijo del capitán Ruy García de Mosquera, nació en 1538. A los 27 años acompañó al gobernador y al obispo de Asunción a Santa Cruz de la Sierra y luego a Charcas. En la misma expedición se encontraba el capitán Pedro de Segura, llegado a Perú durante las guerras civiles y que luego había pasado a Paraguay, donde contrajo matrimonio con una de las hijas (de madre indígena) del adelantado Domingo Martínez de Irala. En Santa Cruz, Segura recibió una encomienda de indios "pobres y de poco provecho"; luego se fue a La Plata y terminó por retirarse, "endeudado y cargado de hijos", cerca de Tomina en las orillas del territorio chiriguano.[14] No sabemos cuándo el joven García Mosquera desposó a una de las hijas de este último y se instaló en las mismas tierras. En todo caso, lo volvemos a encontrar en 1573 en La Plata, donde sirve como intérprete entre Francisco de Toledo y una embajada chiriguano. Las relaciones con el virrey del Perú, que se preparaba para combatir a los indígenas, fueron malas. Para empezar, bajo recomendación de la Audiencia se hace venir a Segura, "experto en guerras indias", para confiarle el mando de las operaciones. Pero como solicita un "socorro" para su mujer y sus hijos, Toledo se indigna y lo envía de regreso. En cuanto a Mosquera, parte a reconocer la Cordillera y sondear las verdaderas intenciones de los indígenas. Se retrasa hasta el punto de que lo dan por muerto. Pero regresa justo a tiempo para oficiar de guía en la expedición militar, que se agota persiguiendo en vano al enemigo. Toledo le imputa los errores de orientación que contribuyen a esta lamentable derrota. Arrestado y prisionero en Potosí, Mosquera es liberado por intervención de la Audiencia e incrimina al virrey por no haber seguido sus consejos.[15]

---

14 "Información de servicio del capitán Pedro de Segura Cavala", La Plata, 9.XII. 1581, AGI Pat. 125 r. 4. Su suegra era, según el testamento de D. Martínez de Irala (Asunción, 1556) hija de un gran jefe guaraní.

15 "Relación de la jornada del virrey Toledo", 1574, AGI Pat. 235 r. 1.

En 1582, Pedro de Segura es nombrado corregidor de Tomina. Luego de un ataque chiriguano, retiene como rehenes a los jefes indígenas que habían llegado a visitarlo, pero su resistencia cobra algunas víctimas. Durante la encuesta ordenada por la Audiencia, Mosquera se presenta como un vecino de Tomina, de 44 años de edad, que "conoce a los chiriguano desde hace más de diecisiete años", y luego describe detalladamente sus costumbres (guerras, canibalismo, incesto) haciendo alusión en diversas ocasiones a su enorme crueldad.[16] El año siguiente presenta ante la Audiencia el proyecto de fundar un poblado en la Cordillera por medio del cual "se recuperarán los daños de cada día [que] con sus desvergüenzas los dichos chiriguanaes van haciendo", mientras que Segura propone recurrir a mestizos paraguayos ("mancebos muy cursados en la guerra") para expulsar a los chiriguano devolviéndolos a su tierra de origen, asegurar la libertad de navegación del Pilcomayo y entonces una comunicación directa con Asunción.[17]

Un año más tarde, sabemos que los dos hombres se han instalado en la Cordillera y trafican con indios. En particular

> …García de Mosquera les daba pólvora y cuchillos y les decía que aquella pólvora les daba para que hiciesen guerra a los esclavos que ellos llaman que son los indios de los pueblos que no tienen conquistados y que los conquistasen con aquella pólvora y que se la llevasen para rescatarlos y que les daría más pólvora y caballos y capas y cuchillos (Confesión de Curici indio esclavo, fuerte de Santa Ana, 5.VIII. 1585, AGI Pat. 235 r. 9).[18]

Esto echa una nueva luz sobre las relaciones entre el mestizo y los indígenas. No es tanto el tráfico de "esclavos" lo que sorprende –desde hacía largo tiempo, a pesar de las interdicciones oficiales, colonos españoles y mestizos venían a rescatar los prisioneros de guerra de los chiriguano, capturados en las etnias vecinas, para volverlos a vender a los chacareros y estancieros de los valles de Charcas, siempre necesitados de mano de obra indígena–, sino las circunstancias en las cuales este tráfico se lleva a cabo: la Audiencia acababa de proclamar la "guerra a fuego y sangre" contra los indígenas y de proscribir toda entrega de suministros que pudieran fortalecerlos.[19] Apreciamos pues las consecuencias del tráfico establecido entre Mosquera y los chiriguano.

Volvemos a perder su rastro por más de veinte años. En 1606, convertido en capitán y alcalde ordinario de Tomina, interviene en una consulta sobre el

---

16 Tomina, 3.XII. 1582 (AGI, Pat. 235 r. 7: 52-55).

17 "Petición de G. Mosquera a la Audiencia" (La Plata, 14.VIII. 1583) y "Carta de Pedro de Segura a la Real Audiencia" (Tomina, 27.XI. 1583) en AGI Pat. 235 r. 8.

18 Sobre la designación de "esclavos" dada por los chiriguano a los indígenas no-chiriguano, ver *supra* la cita de la nota 13.

19 Auto de la Real Audiencia: "que a los dichos indios chiriguanos se les haga guerra y se publique y pregone a fuego y sangre…", La Plata, 12.XI. 1583 (AGI Pat. 235 r. 10). Sobre la cuestión de la esclavitud y de los chiriguano, ver Zavala, 1977: 106-112.

apoyo a ofrecer a un grupo local indígena; se pronunció contra el envío de una ayuda que –aun cuando fuera insuficiente– sería vista por los demás indígenas como una provocación, y su opinión recibe la adhesión de las autoridades locales.[20] En cuanto a su suegro, habría sido asesinado por los chiriguano en 1611 ó 1612, junto a los cinco españoles que lo acompañaban.[21]

El itinerario de García Mosquera por la frontera chiriguano no puede ser separado del de Pedro de Segura. En los tres episodios brevemente informados –el rechazo de Toledo, el plan de conquista, el tráfico de indios– adoptan una misma actitud. De hecho, ambos hombres forman un grupo familiar solidario e influyente, al cual las relaciones equívocas con los indígenas confieren un sitio a la vez primordial y singular en el universo fronterizo. Es un proyecto anónimo para conquistar a los chiriguano el que revela el potencial bélico y el prestigio de la "casa" de Pedro de Segura:

> Ha mas de trece años que vive en el partido de Tomina y tiene *su casa la primera por la parte de los chirigoanaes* y por el aviso y cuidado que tiene y también porque a esta mujer de Pedro de Segura los *caciques principales de los chirigoanaes reconociéndole por parienta vienen a ella a visitarla y hacerle amistad* y además de esto por ser el dicho Pedro de Segura tan hombre de bien y que tan bien entiende la guerra de los indios y más la de los chirigoanaes como se ha de hacer. Son en su casa entre *hijos y yernos ocho o nueve hombres de guerra* y tienen más de cien indios chirigoanaes flecheros traídos del río de La Plata y habidos de acá tan buenos como los otros y entre sus yernos es uno García de Mosquera (Relación de la orden que se debe tener para la conquista de los indios chiriguanos, anónimo y sin fecha, BN Madrid ms. 3044: 316; subrayado mío).[22]

En las márgenes de la Cordillera, los Segura forman un verdadero clan hispano-guaraní, de dimensiones respetables. Por desgracia, ésta es la única alusión que tenemos sobre esta extraña familia extensa, con rasgos mestizos e indígenas tan confundidos, ubicada entre las dos sociedades antagónicas, y que debió desempeñar un papel intermediario (negociaciones, tráficos, luchas) de primer orden.

¿Cómo interpretar entonces los planes que presentaron Segura y Mosquera para someter a los chiriguano?, ¿son un simple subterfugio para contrarrestar las sospechas que pudieran guardar sobre sus tráficos las autoridades de la Audiencia (las cuales además prefirieron el proyecto de otro colono de Tomina)?,

---

20 "Junta de los capitanes y personas principales…", Tomina, 16.IV. 1606 (ANB CACh 1009).

21 Díaz de Guzmán, 1979 [1617]: 79.

22 Ver también una carta del mismo Segura a la Audiencia: "A nadie tienen más respeto que a mi persona esta gente y quien en más riesgo tiene a su mujer e hijos soy yo y lo mismo los de mis yernos e hijos y a cuyas casas más veces vienen..." (Tomina, 1.X. 1582, BN Madrid ms. 3044: 319).

¿o acaso un deseo real de aprovechar sus numerosos aliados indígenas para conquistar el conjunto de la Cordillera y encontrar una vía directa con Paraguay? Estas perspectivas no se excluyen. En efecto, según parece ambos hombres habían llegado a un entendimiento estrecho con los líderes chiriguano de la frontera del Chaco entre los ríos Parapetí y Guapay. Insertos de tal modo en las rivalidades interregionales, permanentes entre los chiriguano, buscan vencer a los adversarios situados fuera de su zona de influencia.[23]

Esta eventualidad daría cuenta de la inexplicable dirección hacia la cual fue llevado el ejército español en 1574. Aquí las acusaciones de Toledo parecen fundadas: Mosquera llevó la tropa por los meandros y desfiladeros abruptos del Pilcomayo, mientras que la ruta del norte (por Tomina), la más directa y concurrida, no ofrecía ningún obstáculo. Da la impresión de haber querido alejar al cuerpo expedicionario del sector septentrional para no comprometer las buenas relaciones y las fructíferas operaciones de su clan con los indígenas aliados. Del mismo modo podría interpretarse su rechazo a socorrer a un grupo local chiriguano amenazado por otro dirigido por el mestizo Sebastián Rodríguez.

El desvío de la campaña militar toledana, el rechazo a aplicar las consignas oficiales en plena guerra entre la colonización española y la sociedad chiriguano (prohibición de proveer armas a los indígenas) y los tráficos de todo tipo hacen de Mosquera y su familia política los representantes eficaces y muy emprendedores del grupo mestizo de origen hispano-guaraní en el Charcas oriental. Revelan un sólido sentido de los intereses del clan y un agudo espíritu de independencia. Los Segura forman una especie de colonia mestiza que aprovecha al máximo las libertades que les confiere su doble situación marginal –geográfica y social– en un contexto fronterizo de guerra abierta.

Su comportamiento, tan poco conforme a los intereses de la política colonial, también podría responder a la creciente sospecha de los funcionarios de la Corona, apoyados por una legislación cada vez más restrictiva para los mestizos en el último cuarto del siglo XVI. Además, fuertemente marcados por su origen guaraní, estos mestizos que habitan el piedemonte andino y se hallan sometidos a una

---

23 Según una información de 1585 (AGI Pat. 235 r. 9), trafican con los jefes de Saypurú y Cuevo. Un afluente izquierdo del río Guapay lleva el nombre de Mosquera, que podemos relacionar con nuestro personaje. En 1609, el procurador de La Plata, el capitán Diego de Contreras, llegado a Madrid para defender la causa de sus conciudadanos, sometió al Consejo de Indias un proyecto de conquista de la Cordillera que retoma el plan de Mosquera: "y el Capitán Garcia de Mosquera, vecino de Tomina, hombre de verdad, natural de las provincias del Paraguay, y muy práctico en aquella tierra, dice que [el río Pilcomayo] tiene cantidad [de agua], y que si tuviera licencia hiciera canoas en el mismo paraje, que le pasó el Virrey don Francisco de Toledo para ir a descubrir este camino y navegación, no lejos de los pueblos de Paspaya y Pilaya, y que llevará en ellas con un artificio que él hiciera caballos para descubrir la tierra y sólo con doce soldados amigos" (ADI t. 5, doc. 72: 2).

colonización en la que predominan los sujetos andinos –indios y mestizos venidos de Charcas, de Potosí y del Perú– se sienten todavía más aislados (de donde surge, tal vez, este deseo de abrir la ruta de Paraguay). El rechazo, por parte del virrey Toledo, de toda su experiencia como expertos en las guerras indígenas pudo también provocar su resentimiento hacia las altas instancias coloniales.

A pesar de sus orígenes diversos (uno era un antiguo conquistador peruano, el otro un mestizo paraguayo), las biografías de Segura y Mosquera en el Charcas colonial coinciden exactamente. Instalados en la capital de la Audiencia, ninguno de los dos consiguió adquirir cargos o títulos que les permitieran tener una "casa". Debieron convertirse en colonos agrícolas, relegados a los confines de la jurisdicción, allí donde el control oficial se atenuaba. Luego de muchas peticiones y la intervención en su favor de viejos conquistadores, Segura obtuvo un cargo de corregidor local. En cuanto a Mosquera, se convirtió en capitán, adoptó el "de" de los apellidos nobles y fue edil municipal. Así, luego de las notorias dificultades bajo Toledo, el reconocimiento público que les estaba reservado era más bien mediocre.

No les quedaba más remedio, entonces, que explotar las ventajas de su posición geográfica y genealógica. Su parentesco con los guaraní les permite traficar con total impunidad con los chiriguano, todavía aliados a su comunidad de origen. Este desarrollo forzado de sus actividades como intermediarios tal vez los condujo también a negar públicamente sus inclinaciones indígenas. Sus declaraciones y escritos proclaman el salvajismo indígena y su deseo de reducirlo. ¿Simple sueño de apertura de tierras nuevas?, ¿arreglo de cuentas con una comunidad demasiado próxima?, ¿o deseo de ahogar la voz de una sangre demasiado pujante? No lo sabemos. Acaso miden la brecha que separa la nueva sociedad paraguaya, nacida del choque de la Conquista, del orden salvaje que la invasión chiriguana acaba de imponer en la Cordillera.

En su testimonio de 1582, García Mosquera no dice palabra sobre un penoso episodio de su vida pasada: al parecer había sido capturado por los chiriguano, quienes lo cebaron con la intención de comerlo, pero pudo escapar.[24] ¿Este incidente basta para explicar su animosidad hacia ellos? De intérprete a traficante: excluido de los dos bandos, está condenado a asumir su doble herencia en los márgenes.

Bartolomé Sánchez Capillas

El destino de Mosquera se cruzó con el de Capillas. Ambos sirvieron de intermediarios a Toledo durante sus desafortunadas relaciones con los chiriguano, en 1573-1574. Cuando estos últimos vinieron a verlo en La Plata, el virrey

---

24 "Ha oído decir este testigo a un soldado que se llamaba Fulano Mosquera nacido en el Paraguay que habiéndole cautivado los dichos indios chiriguanaes a él y a otros soldados los engordaban para comerlos sino se les huyeron" (Sebastián Pérez Chamoso, Cuzco, 29.XI. 1571, AGI Pat. 235 r. 1).

> … mandó llamar un lengua y fue uno de dos, o Mosquera […] o aquel mestizo Capillas […] que junto a las casas de la morada del virrey vivía, y creo fue éste por estar más cerca (Lizárraga, 1968 [1603-1609]: 143).

El cronista Lizárraga, que participó activamente de estas entrevistas, señala el dudoso papel que jugaron ambos intérpretes en el subterfugio elaborado por los emisarios indígenas. A pesar de esta oscura complicidad, Lizárraga los opone claramente: el primero es "un soldado, por nombre Mosquera, mestizo del río de la plata, hombre de bien" (*Ibíd*.: 142), mientras que el otro es

> …un *perro mestizo* nacido en el río de la Plata […] *gran oficial herrero* llamado fulano Capillas, *ladino* como el demonio, y *blanco*, *que no parece mestizo*, casado y con hijos en la ciudad de La Plata: no sé por qué ocasión se fue o le envió la Audiencia, y esto fue lo más cierto, a tratar con ellos no sé qué medios de paz, y *él decía no le enviasen*, *porque no le habían de dejar salir los indios; fue y quedóse con ellos*; este maldito les hace unos casquillos de acero para las flechas [siguen detalles sobre su eficacia]. Vive […] con las mujeres que quiere; anda casi desnudo y por no ser conocido cuando sale a hacer daño en los nuestros, se embija como indio; dicen ha enviado a decir a la Audiencia que *de buena gana dejaría aquella vida*, porque es cristiano, si le perdonasen, pero que *teme*, *si se reduce*, *le han de castigar* por los daños que ha hecho (Lizárraga, 1968 [1603-1609]: 94; subrayado mío).

Es una acusación bastante contradictoria la que realiza el severo dominicano: emisario oficial, Capillas habría presentido que los indígenas lo detendrían, cosa que hicieron; renegado arrepentido, permanece entre ellos donde fabrica puntas de flecha y participa de ataques contra la frontera. ¡Un extraño comportamiento! Las circunstancias de la entrada y de la estadía de Capillas en la Cordillera son por lo menos enigmáticas.

El fundador de Tarija indica haber concedido un solar a Capillas, quien se habría fugado entre los chiriguano, donde habría alcanzado un puesto de mando, y haberle infligido luego una grave derrota. Otro testimonio afirma que el mestizo habría "pasado por su propia voluntad" con los indios.[25] No podemos dirimir aquí este punto, pero las negociaciones oficiales para asegurar su retorno aportan algún esclarecimiento.

En 1590, la Audiencia envió un emisario a la Cordillera con la expresa comisión de "sacar Bartolomé Sánchez Capillas tirano apóstata", quien por cartas había manifestado su deseo de "salir a esta provincia a dar orden de cómo se conquistase y allanase aquella tierra". Las negociaciones son delicadas en razón

25 Merced de tierras: "además de un solar que era de Bartolomé Sánchez Capillas mestizo del Paraguay que se me dio vuelta y a quien castigue en las cordilleras de los chiriguanaes donde apostaba con ellos y acaudillaba a los indios rebeldes contra los españoles" (carta de Luis de Fuentes, corregidor de Tarija, a Alvarado Miranda (1586), citada por Ávila, 1975: 163).

de la gran desconfianza que ambas partes manifiestan. Capillas reclama "un recaudo de seguridad" y el negociador convence a algunos líderes indígenas, entre ellos el "cacique llamado Mangure amo del dicho Capillas", de acompañarlo a la frontera como "rehenes" en la entrega del mestizo.[26] El asunto parece terminar ahí: por intermedio de Mangure, las autoridades fronterizas recuperaron dos jovencitas españolas y un joven mestizo, que habían sido llevados algunos años antes, pero ya no se habla de Capillas.

Esta vana tentativa, sin embargo, confirma la paradójica situación del mestizo que describe Lizárraga, a mitad de camino entre el deseo y el miedo de regresar con los suyos, pero al mismo tiempo prisionero voluntario de los indígenas que no quieren perder un refuerzo tan precioso. Por otro lado, su estatus exacto resulta incierto, pues se lo presenta sea como "caudillo", sea como propiedad de un líder indígena.

La ambigüedad es despejada cinco años más tarde por dos misioneros jesuitas que, durante una gira exploratoria en los poblados del noroeste, son recibidos por Capillas. Éste interviene en su favor en una asamblea general de líderes indígenas, de la cual obtiene el acuerdo para su viaje. Los sacerdotes evocan la incómoda posición de su diligente protector:

> Aunque los indios le respetan mucho y no se menean sino a su voluntad, pero con todo eso *les estaba harta sujeto y vive con un miedo y artificio entre ellos*; y aunque de parte del Rey, la Audiencia y don Pedro le han asegurado que salga, que no le harán mal, con todo teme y no osa salir y *si quisiere, teme que le han de matar los indios; y él también tiene sus prendas allá como son casa, hijos y heredades y esclavos*, etc. [...] y lo que responde cuando le tratan de esto [de su salida de la Cordillera] es que él aguarda ocasión y coyuntura cómo reducir los indios de la Cordillera ahora sea por bien, ahora por mal, y que el Rey se lo pague, porque tiene hijos acá en el Perú a que acudir (padre Vicente Yáñez, Potosí, 30.VIII. 1595 en *Annua*…, 1965 [1596]: 108; subrayado mío).

Capillas es entonces un rehén de los indígenas. Un rehén privilegiado, ciertamente, escuchado y seguido, pero también obligado a tomar la cabeza en las expediciones armadas. No puede negarse, bajo pena de muerte, y depende siempre del amo encargado de su persona. Debido a su conocimiento del mundo blanco y sus técnicas, el mestizo se encuentra ocupando el liderazgo de un grupo indígena, que debe asesorar y conducir al combate. Pero, integrado en las alianzas de parentesco, es también su prisionero, bajo vigilancia colectiva. ¿No representa acaso la metáfora viviente del jefe privado de poder, bajo el control de todos?

Finalmente, ignoramos en qué condiciones Capillas pasó hacia los chiriguano ni el grado de resolución personal, ni si el doble juego que pretendía volcar

---

26 "Probanzas del capitán Pedro de Mendoza Quesada", La Plata, 27.I. 1599 (AGI Charcas 80).

contra ellos fuera real. Las razones que ofrece a sus interlocutores españoles, aun sinceras, no bastan para justificar la prolongación de un viaje de varios decenios. Intermediario por nacimiento, prófugo más o menos voluntario, fabricante de armas, jefe a pesar de sí mismo, es una trayectoria muy singular la que ha llevado a Capillas desde Paraguay a la Cordillera, a través de Charcas.

Su destino ya no le pertenece: no volverá con los blancos. En 1606 todavía se señala la amenaza que hace pesar sobre la paz de la Cordillera. Diez años más tarde, su hijo Pedro Sánchez Capillas guiaba a los indígenas del norte contra Ruy Díaz de Guzmán (Díaz de Guzmán, 1979 [1617]: 103).

Sebastián Rodríguez

Mosquera se muestra como el mestizo que utiliza a los indígenas para su provecho. Capillas como el que es utilizado por los indígenas. Pero ambos manifiestan, cada quien a su modo, las mismas reticencias vacilantes frente a las autoridades coloniales a las que declaran su buena fe. El siguiente caso, en cambio, muestra una resolución más grande en su adhesión a los chiriguano:

> [En 1596] de la dicha frontera se entró en la dicha cordillera el dicho Sebastián Rodríguez *mestizo de nación paraguay* que sabía hablar la lengua, *oficial herrero y platero*, *con ánimo de vivir con ellos y capitanearlos*, enseñarlos los dichos oficios como lo hizo enseñándoles a hacer casquillos y arpones para la flechería y […] a tirar arcabuces el cual […] *se casó a su modo con una hija de un principal* y con esto y su favor en diferentes tiempos los dichos indios hicieron algunos asaltos (Información de servicios del capitán Juan Ruffino, La Plata, 6.VI. 1610, AGI Charcas 81: 31; subrayado mío).

Vemos todo lo que aproxima a Sebastián Rodríguez con el caso anterior: dominio del idioma y de las técnicas del metal puestas al servicio de los indígenas, e integración completa entre ellos. Pero, en ambos casos, seguimos ignorando las razones que los llevaron tan resueltamente a ello. Según el decir de un testigo:

> Siendo casados [Capillas y Rodríguez] en el Perú dejaron sus mujeres e hijos y *se fueron de su voluntad a la Cordillera*. Tienen armadas ocho fraguas en ocho pueblos, y como esclavos del demonio *se ocupan en enseñar a los Indios, y en agradarles* (Relación de Diego de Contreras, 1609, ADI t. 5, doc. 72: 10; subrayado mío).

Según el mismo informante (*Ibíd.*: 8v), el nombre indígena de Sebastián Rodríguez sería Charaguara, tomado del nombre del poblado en el que se instaló. Inquietos, sus adversarios de la Cordillera reclaman la ayuda de las autoridades de Tomina, y ante su rechazo –ya hemos notado la responsabilidad de García Mosquera en el mismo– recurren al gobernador interino de Santa Cruz, quien acepta socorrerlos. Sebastián Rodríguez envía mensajeros indígenas a Santa Cruz

para comunicar sus buenas intenciones: "su intento no era ser contra los españoles porque era hijo serio", pero en vano.[27]

En agosto de 1607, los cruceños acompañados de 2.000 indígenas aliados llegan a sitiar Charagua, donde se han replegado Rodríguez y otro mestizo, negros fugitivos y entre 2.000 y 3.000 guerreros. Interpelan a los dos primeros,

> … diciéndoles que *para qué estaban entre aquellos bárbaros*, que se viniesen, que el gobernador los recibiría bien, y a esto respondió el Sebastián Rodríguez: '*antes cegaréis de ambos ojos que tal veáis*'. Y tuvieron otras prácticas, y al cabo de ellas *los despidió con otro arcabuzazo* (Almendras Holguín, 1961 [1607]: 177; subrayado mío).[28]

Los sitiados son derrotados y dispersos, pero aun entonces se resisten a entregar su precioso apoyo. Dos jesuitas de Santa Cruz viajan a Charagua sin resultado.

Finalmente, el corregidor de Tomina es quien aprovecha los buenos oficios de los indígenas aliados: "me lo sacaron preso al valle de los Sauces". El martes 18 de noviembre de 1608, a media legua de La Plata, el corregidor ponía en manos del oidor Francisco de Alfaro

> … un *mestizo* que dijeron llamarse Sebastián Rodríguez y ser nacido en el Paraguay y haber como doce años que se había entrado entre los indios chiriguanaes y que residía entre ellos *hallándose de su parte en las guerras contra otros indios y contra españoles* y asimismo *traía una india* que dijeron ser de la cordillera y lo parecía en el *vestido que traía que era tipoy* de aquella tierra y venían *tres mestizuelos* dos varones y una hembra que el mayor sería como de ocho años que decían ser *hijos* del dicho Sebastián Rodríguez y de la dicha india y asimismo traía un indio que decían ser cristiano y un negro que se había entrado entre los dichos indios chiriguanaes.[29]

Entregado de tal modo a los responsables de la Audiencia, Sebastián Rodríguez habría sido enviado a Lima. De ahí en más ya no será mencionado.

¿Por qué la restitución de Rodríguez se llevó a cabo mientras que la de Capillas fracasó? Es que aquí los indígenas de Charagua tenían una urgente necesidad de ayuda española contra nuevos enemigos más amenazantes (sus vecinos del Palmar): no dudan en sacrificar al mestizo como prenda de la anhelada alianza.

Ruy Díaz de Guzmán

El último protagonista hispano-guaraní no es un verdadero mestizo, sino un "cuarterón", nacido de madre mestiza. Y si bien intervino muy tarde en la

---

27 "Carta de Cristóbal Molina de Salazar, lugarteniente de Santa Cruz a la Real Audiencia", Santa Cruz, 30.VIII. 1606, ANB CACh, leg. 6.

28 Documento original en ANB CACh 1055.

29 "Testimonio del escribano del rey...", La Plata, 18.XI. 1601, en la probanza del cap. J. Ruffino, AGI Charcas 81: 60; subrayado mío.

frontera, sus relaciones con el mundo chiriguano fueron bastante problemáticas. Por otro lado, ocupó un sitio público e intelectual de primera línea en la colonización de las provincias del río de la Plata. Se trata de Ruy Díaz de Guzmán, autor de una *Historia del descubrimiento, conquista y población del Río de la Plata* (título abusivamente simplificado a *La Argentina* - 1974 [1612]). Su padre, Alonso Riquelme de Guzmán, sobrino de Alvar Núñez Cabeza de Vaca, debió desposar una de las hijas mestizas de Domingo de Irala para evitar su ejecución por rebelión, convirtiéndose así en concuñado de Pedro de Segura (ver fig. 1).

Ruy Díaz, primogénito de esa unión, participó de varias fundaciones de pueblos y en todas las campañas contra los indígenas sublevados en el último tercio del siglo XVI. Como resultado de enemistades personales con el nuevo gobernador de Paraguay, pasó a Tucumán y luego a Charcas, donde terminó su crónica en 1612. En el primer libro encontramos una vigorosa condena de los chiriguano (1974 [1612]: cap. V), así como un brillante elogio de los mestizos paraguayos ("buenos soldados, y de gran valor y ánimo inclinados a la guerra, diestros […] buenos jinetes […] muy obedientes", *Ibíd*.: cap. XVIII).

Poco después solicitó y consiguió del virrey del Perú el título de "gobernador y capitán general de los llanos de Manso", y reunió una expedición para conquistar a los chiriguano e instalarse en el corazón de su territorio. Éste no es el lugar para narrar las tribulaciones de su "entrada" (1616-1621), de la cual ha dejado un relato atento y apasionante: involucrado en las rivalidades regionales entre los indígenas, terminó por encontrarse aislado, con todos los indígenas en su contra, y apenas logró salvarse gracias al envío de auxilio por la Audiencia de Charcas.

Sin embargo, podemos preguntarnos por qué, cerca de los sesenta años y sin dinero, Ruy Díaz se lanzó a una empresa semejante, en la cual antes que él habían perecido ya muchos otros capitanes más experimentados –siendo el último de éstos su propio tío político Pedro de Segura–. ¿Simple búsqueda de la consagración pública por la vía más caballeresca de las armas, ya que la pluma no le había aportado la gloria esperada?, ¿o acaso debemos inferir algún arreglo de cuentas con la comunidad materna? No lo sabemos.

Una comparación nos ayuda a entender el periplo de este inquieto escritor-guerrero. Más allá del parecido en cuanto a los orígenes, contemplamos la distancia que lo separa de un Garcilaso de la Vega frente a su doble herencia. Ambos aceptan el hecho del mestizaje, incluso se jactan de él y desean el reconocimiento de la sociedad colonial. Pero uno, exiliado en España, reivindica y resucita el mundo fabuloso del antiguo Perú inca, mientras que el otro no alcanza la metrópolis y choca con los suyos: verdadero "exiliado en el interior", Ruy Díaz, empujado hacia el mundo indígena, lo niega y sólo enfoca los altos logros de la colonización española. Aquí, la dialéctica entre lo próximo y lo lejano se inclina por el último término: en el relato de sus altercados en tierra chiriguano revela ser un observador lúcido de aquellos a los que combate, hasta el punto de analizar las razones de su futura derrota. Hombre de pluma y de

espada sin éxito, deja un testimonio esencial en la literatura de frontera para nuestro conocimiento de la política de los chiriguano.[30]

Singular epopeya la de Ruy Díaz frente a las leyes de la guerra indígena: remite a la turbia y poderosa fascinación que ejerce el universo "salvaje" sobre aquellos que nunca se reponen al hecho de haberse separado de él.

Conclusión

Mosquera, Capillas, Rodríguez, Díaz de Guzmán… estos cuatro protagonistas atravesaron todos la frontera, cada cual a su manera. Encarnan todas las actitudes posibles frente a los chiriguano: traficar, pasarse a su bando, combatirlos. Las modalidades propias de cada uno ponen en evidencia lo que los reúne y lo que los diferencia: por su origen social, dos descienden de conquistadores notables y dos son de extracción humilde (no resulta indiferente que justamente estos dos últimos hayan tomado partido por los indígenas y los dos primeros por los españoles); por sus actividades, dos fueron intérpretes oficiales en la Audiencia y los otros dos enseñaron a los indígenas el arte de trabajar el metal (instalando forjas en los poblados) y a usar armas de fuego; por su suerte ulterior, sólo uno permanece y fallece entre los indígenas, otro es devuelto contra su voluntad, uno queda en los límites de los dos mundos y apenas el último regresa a terminar sus días en la tierra original: Paraguay.

En un nivel individual, ninguno de ellos parece realmente un marginal en ninguna de las dos sociedades: fundaron familias en los centros coloniales (ignoramos el caso de Ruy Díaz) y los dos que pasaron al mundo indígena fundaron otra allí; en cuanto a los dos que parecen más integrados al mundo español (poseen un título de capitán y cargos municipales) debemos oponer la solidaridad del clan Segura-Mosquera, especie de "comunidad" patriarcal hispano-guaraní, a la vez central (en el contexto fronterizo) y periférica (en relación con los dos polos de referencia), a los esfuerzos solitarios e inciertos de Ruy Díaz para ganar el reconocimiento de los suyos y sobresalir en el mundo colonial de inicios del siglo XVII (en este sentido, su equipo en tierra salvaje, que recluta a miembros

---

30 Sobre Ruy Díaz de Guzmán y su *Historia* existe una buena presentación y edición crítica por Enrique de Gandia (librería Huemul, Buenos Aires, 1974). En cuanto al doble manuscrito dictado por él desde su fundación en la Cordillera, ha sido publicado bajo el título *Relación de la entrada a los chiriguanos*, Santa Cruz, 1979 (a partir de la tesis de maestría de Christine de Crozeton, universidad de París-X, 1970). Remito a mi reseña en *Historia boliviana 2*, Cochabamba, 1981: 129-133. Analizo la derrota política y militar de Ruy Díaz contra los chiriguano en mi artículo "Les guerres indiennes dans l'Amérique pionnière: le dilemme de la résistance chiriguano à la colonisation européenne, XVI-XIX", *Histoire, Economie, Société*, París, 1982 *(ver "Guerra e identidad" en el presente volumen. N.d.E.).*

del clan Segura, entre ellos su primo político Pedro "el joven" –comparten el mismo abuelo materno–, le permite volver a encontrar a la vez solidaridad y apoyo oficial).

En cuanto a los motivos profundos de su comportamiento (sobre todo las elecciones de Capillas y Rodríguez), permanecen en el secreto de las biografías personales en las que el destino genético y la configuración social se entrecruzan de modo inextricable. Podríamos seguir multiplicando hasta el infinito estas combinaciones (ver cuadro 5) que dan cuenta de estos cuatro itinerarios hispano-guaraní en al Charcas oriental. No agregan nada a nuestra cuestión.

Cuadro 5
Comparación de las situaciones e itinerarios de cuatro mestizos hispano-guaraní

Características	Mosquera	Capillas	Rodríguez Guzmán	Díaz de
Padres conocidos	+			+
Mujeres e hijos en Charcas	+	(+)	+	
Mujeres e hijos entre los chiriguano		+	+	
Actividades 1: intérpretes	+	+		
Actividades 2: herreros		+	+	
Tentativa para fundar un poblado en la Cordillera	+			+
Título militar (capitán)	+			+
Lugar de su muerte	**Frontera**	**Cordillera**	**Perú**	**Paraguay**

Los blancos indican una falta de información; el signo + indica una respuesta positiva y los signos entre paréntesis una duda.

Del lado de los salvajes, el paso a la Cordillera cobra relieve tanto por sus implicaciones prácticas como por sus limitaciones efectivas. En efecto, habituados a recibir e integrar a todo individuo que se presente (más o menos voluntariamente) entre ellos, los chiriguano confían a los mestizos –huéspedes privilegiados– tareas destinadas a reforzar su potencial militar (adquisición de armas, de pólvora o de metal por trueque o fabricación artesanal). Entre estos últimos, algunos como Capillas ejercen una gran influencia en las asambleas indígenas e incluso toman la dirección de las operaciones militares. Pero su capacidad de iniciativa está siempre subordinada a las normas políticas tradicionales. En un nivel interno, no pueden imponer su punto de vista ni, ante todo, gozar de una libertad de movimiento total: insertos en las redes de parentesco (por alianza matrimonial y la concesión de un nombre indígena), son entregados a la discreta vigilancia de sus próximos, garantizada por sus "amos" (sea el autor de la captura, sea el jefe del poblado). En un nivel externo, nunca llegan a reunir o a unir bajo su tutela al conjunto de las comunidades indígenas. Resulta significativo que entre los chiriguano no hayan prosperado los intentos de un Pedro Bohórquez –aquel

aventurero andaluz que se refugió en la cordillera del Tucumán y se convirtió, a mediados del siglo XVII, en el "Inca Rey" de los calchaquí a quienes sublevó contra el español– o de un Juan Santos Atahualpa –el mestizo quechua de Cuzco que, un siglo más tarde, confederó a los grupos campa de los Andes orientales y obligó a los españoles a abandonar la montaña peruana–. ¿Es que acaso los mestizos hispano-guaraní no disponían de una suficiente exterioridad (origen y estatus) que les asegurara, pretendiendo alguna filiación excepcional (dioses, héroes culturales o el Inca), el dominio de la totalidad de los chiriguano? Este importante punto merecería un examen más atento.

Preferimos terminar considerando lo que ellos representan para la sociedad colonial iberoamericana. Estos cuatro casos son por supuesto extraordinarios –basta considerar los rastros documentales que han dejado en razón del interés de las autoridades oficiales–. Extraordinarios, pero sin duda no únicos. Si no podemos cuantificarlos (y con razón, ya que estamos en los márgenes del control colonial), si no podemos censar los otros casos semejantes y relacionarlos con el conjunto del mundo mestizo regional, no deja de ser cierto que ellos marcan los itinerarios posibles, muestras de las tentaciones permanentes que experimentaban sus semejantes.

A finales del siglo XVI, un rasgo común los reúne: su insatisfacción frente a la sospecha de los funcionarios hispánicos. Animan diversas revueltas urbanas en el río de la Plata. Los mestizos de Santa Cruz de la Sierra no se quedan atrás: se sublevan en 1586-1587 y, un siglo más tarde, ¡dos de ellos realizan un pacto con los chiriguano para entregarles la ciudad![31]

La combinación del resentimiento mestizo y la agresividad chiriguano puede poner en cuestión la colonización hispánica de los confines orientales de Charcas. Sin embargo, a pesar de ser rechazados por la Corona, estos mestizos rechazan a su vez su comunidad materna: convertidos en "cazadores de indios", entre los siglos XVII y XX integran las expediciones ("entradas", "correrías", "rancheadas", "malocas") para capturar "esclavos" ("sacar piezas").

Pero al mismo tiempo, su instalación en los márgenes de una sociedad "salvaje" independiente les ofrece notables posibilidades. Intermediarios naturales entre las dos humanidades antagónicas, explotan lo mejor que pueden el fantástico margen de maniobra resultante, escogiendo en los dos bandos sus aliados, sus cómplices del momento, sus enemigos, al ritmo de las coyunturas y las relaciones de fuerza. En este sentido, su conducta no se formula en términos de identidad o de etnicidad: no representa un problema, ni para ellos ni para los indígenas.

---

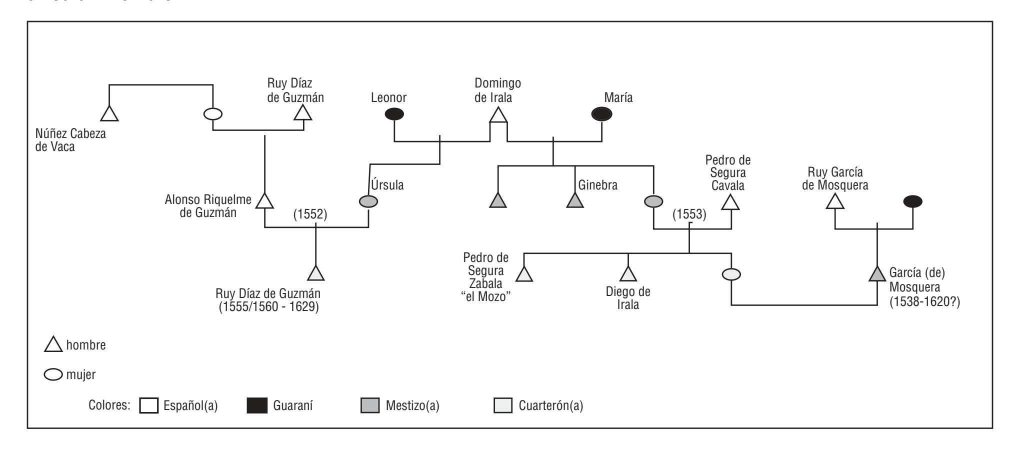
31 El virrey del Perú hace una alusión a una carta del gobernador de Santa Cruz (20.III. 1681) que anuncia haber descubierto "la conspiración que hicieron los indios fomentados de dos mestizos vecinos de aquella ciudad por invadirla" (AGI Charcas 416, cuad. de oficio nº 6: 335v). Por desgracia esto es todo lo que sabemos sobre aquel complot.

En este "intermedio", en esta suerte de *no man's land* jurídico, estos mestizos de la frontera disfrutan de una libertad insólita para la América colonial. Que no nos sorprenda si estos "montañeses" que no aceptan el término "mestizo" se convirtieron más tarde en "montoneros", esos guerrilleros patriotas del sur boliviano que lucharon por la independencia de sus tierras y fundaron, entre 1809 y 1825, diversas "republiquetas" liberadas de la autoridad colonial. Pero ya en el siglo XVII, estos "fuera de la ley" naturales, que se burlan abiertamente de los decretos y ordenanzas, ¿no constituyen a su modo una "sociedad contra el Estado"?

¿Se puede vivir impunemente en contacto con los salvajes?

Figura 1
Cuadro genealógico. Parentesco de los mestizos paraguayos

Nota de la editora: *este cuadro genealógico figura tanto en "Mestizos y Salvajes" como en el capítulo 2 de* Ava y Karai *que presentamos a continuación. La única diferencia entre ambos es la fecha probable de la muerte de García Mosquera: 1610/1615 en "Mestizos y salvajes" y 1620 en* Ava y Karai. *Hemos adoptado esta última fecha, que propuso Saignes en su último libro.*



Políticas mestizas y etno-génesis fronteriza*

(1990)

En los Andes sur-orientales de Charcas, el enfrentamiento entre *ava* y *karai*, dos adversarios igualmente seguros de su fuerza y legitimidad, cobra un relieve mayor dada su duración multisecular. Asentada sobre una muy antigua "frontera de guerra" entre pueblos de tierras altas, tempranamente sometidos a Estados, y grupos llaneros igualitarios e independientes, la región conocida en las fuentes hispánicas como "Cordillera chiriguana" se convierte en un área excepcional de interacciones culturales. Métraux, quien evidenció este juego de influencias guaraní, arawak, andinas y chaqueñas, la enfatizaba como una de las grandes áreas de aculturación que cuenta América (1930: 299-301). Cabe añadir elementos europeos que, aunque menos visibles que objetos materiales, no dejaron de ejercer una fuerte fascinación en el campo, por ejemplo, de la lengua y de las creencias. Ahora, debemos entender los medios de semejantes influencias.

Entre los múltiples lazos que conectaron aldeas *ava* y centros coloniales, un grupo cobra un papel esencial que pasó generalmente desapercibido: los mestizos hispano-guaraní. Ya en el mismo poblamiento de la frontera, los de origen paraguayo intervienen en los dos bandos opuestos, sea para fortalecer el potencial guerrero de las aldeas cordilleranas, sea para engrosar las agresivas milicias de "vecinos" colonizadores (en particular las cruceñas). Ambas actitudes merecen ser esclarecidas dada la magnitud de sus implicancias en este conflicto dual entre "civilizados y cristianos" o "bárbaros e infieles". En particular, durante la fase temprana (1570-1620), una serie de hechos obliga a preguntarse si ciertos

* *Corresponde al segundo capítulo de* Ava y Karai. Ensayos sobre la frontera chiriguano (siglos XVI-XX), *La Paz, HISBOL, 1990, pp. 55-82. Publicamos este texto con la gentil autorización de HISBOL, corrigiendo solamente algunos errores gramaticales (N.d.E.).*

mestizos no intentaron imponer una tercera vía específica dentro del marco de una "área de fricción interétnica" de larga duración.

Conviene tanto más dilucidar el alcance de un supuesto proyecto mestizo de autonomía regional basada en su interposición geográfica y sociológica, que la propia Cordillera se vuelve un "refugio" para los fugitivos de la América colonial, sean blancos, negros, mulatos, mestizos o "indios". Estos tránsfugas ofrecen al "enemigo" *ava* su saber y su ingeniosidad. Recuerdan a los "indios blancos" (*White Indians*), es decir, a los europeos y mestizos que se refugiaron en las aldeas llaneras del oeste norteamericano (Jacquin, 1987). Cabe examinar su estatus y su impacto en las comunidades locales y en las relaciones fronterizas.

Unas alusiones parcas y dispersas en fuentes heteróclitas permiten rescatar, y dilucidar en algunos casos, varias trayectorias, individuales y colectivas, de mestizos y otros tránsfugas fronterizos. Estas figuras claves en su vinculación al Otro nos ayudan a discutir el cliché del hombre desgarrado por su doble pertenencia a comunidades antagónicas.

La mezcla biológica sancionada o no por la asimilación a una de las dos comunidades se complementa con procesos de cambio cultural. En toda la región del sureste boliviano marcada por la ruda y prolongada guerra chiriguano, hoy día florecen dos "culturas emergentes" (Heath, 1961) mestizas: al norte, en el área cruceña, la llamada "camba", y al sur, en torno a los valles tarijeños, la "chapaca". Han sido estudiadas bajo el aspecto del habla popular (Sanabria, 1965; Varas Reyes, 1960); pero en su múltiple herencia guaraní, castellana, andina, arawak y chaqueña, hace falta reconstituir la genealogía colonial. Los mestizos de la frontera chiriguano aparecen como un eslabón esencial en la etno-génesis de estas culturas regionales.

1. "Republiquetas" hispano-guaraní sin mañana

Dentro del complejo nudo de relaciones asentadas entre *ava* y *karai* ya en Paraguay y luego durante las últimas migraciones a la Cordillera, interviene un grupo familiar extenso, los Segura-Mosquera, que juega un papel muy singular en el afianzamiento de los lazos sociopolíticos en el área noroeste de la Cordillera. Más al sur, un no menos extraño recorrido lleva en el lapso de tres generaciones a un linaje de "conquistadores" desde Andalucía hasta las aldeas *ava*. Antes de pormenorizar sus tan ambiguas conductas, debemos examinar cómo eran percibidos los mestizos hispano-guaraní en el contexto colonial.

Percepciones coloniales de los mestizos hispano-guaraní

Esta percepción remonta a Paraguay, en el tiempo de la colaboración entablada entre los tupí-guaraní y los españoles recién desembarcados. Según Ruy Díaz

de Guzmán, los caciques voluntariamente "a los capitanes y soldados daban sus hijas y hermanas para que les sirviesen; estimando en mucho tener por este medio deudos con ellos, y así les llamaban cuñados" (1974 [1612]: lib. I, cap. XVIII, p. 136), de tal modo que un misionero jesuita pudo hablar de una "conquista por cuñadazgo" (en Cardozo, 1959: 74). Lo que pasa por alto la historiografía, es de qué manera el concurso ibérico se fundamenta en un proyecto de expediciones conjuntas hacia el oeste para franquear el Chaco y alcanzar "el reino de Candire", promesa de salvación para los unos y de riquezas metálicas para los otros. Uno de los viajes, el de Ñuflo de Chávez (1559-1561), resultó en la fundación accidental de Santa Cruz de la Sierra (ver Combès y Saignes, 1991).[1] El envío de refuerzos paraguayos en 1564 incluía a

> … ciento veinte españoles de guerra y *treinta mancebos montañeses*, que en otras partes de Indias llaman mestizos, pero son tan hombres de bien en aquella provincia que *no conviene llamarles mestizos, sino del nombre de que ellos se precian, que es montañeses* (Viaje de don Francisco Ortiz de Vergara, 1565, Biblioteca de la Real Academia de la Historia, Madrid, col. Muñoz t. 88, A115: 212; subrayado mío).

Miremos si esta buena opinión del gobernador paraguayo era compartida por los españoles de Perú.

Por sus preocupaciones, las autoridades de Charcas recalcan sobre todo las virtudes guerreras de los mestizos hispano-guaraní y su utilización para someter la Cordillera. Para el viejo conquistador Diego de Pantoja, es "gente muy dispuesta para la guerra" (1581, en Barnadas, 1973: 588). Para otro, la mayor parte de los pobladores del Paraguay son:

> … *mestizos hijos de españoles y yndias* y éstos que son en cantidad *son de la fortaleza y ligereza de los indios* y con la parte que tienen *de españoles de muchas más determinación y animo* […] y con estos mestizos saldrán cantidad de indios sus parientes por parte de sus madres que los ayudarán mucho en la guerra por ser enemigos de los chiriguanaes y saber su manera de pelear (Carta de Pedro de Cuellar, Potosí, 8.II. 1588, AGI Charcas 42).

Es el mismo elogio que pronuncia Ruy Díaz como "buenos soldados, y de gran valor y ánimo inclinados a la guerra, diestros […] buenos jinetes […] muy obedientes" (1974 [1612]: 137).

Esta buena opinión de los mestizos hispano-guaraní no era compartida por todos y con el paso del tiempo su independencia y turbulencia hacen temer lo peor. Ya en Asunción, el clérigo Martín González temía una sublevación de ellos, quienes podrían matar a sus padres "con intento de juntarse con los naturales que son sus tíos y parientes […] con gran daño para las más provincias comarcanas

---

1 *En prensa cuando se publicó* Ava y Karai *(N.d.E.).*

porque ya saben el cómo los chiriguanaes de la sierra son sus tíos" (3.V. 1575, AGI Charcas 143). Cuando se anotició que dos "vecinos criollos" (uno siendo el propio hijo de Ñuflo de Chávez) intentaban sublevar a "ciertos mestizos", el Presidente de la Audiencia de Charcas acusó a los pobladores del área cruceña de ser "gente inquieta y los criollos que allí han nacido ambiciosos y sin policía ni término de razón y ser los *mestizos que hay muchos soberbios, libres y desalmados*" (Lic. Cepeda, 13.I. 1588, AGI Charcas 16 r. 27, n. 143: 2r; subrayado mío).[2] Este recelo de las autoridades andinas hacia este puesto avanzado cuya dinámica social reproducía la paraguaya fue constante. Documentos desconocidos por H. Vázquez Machicado (1956) confirman su sospecha de un alto mestizaje de la población cruceña: en 1609, cuenta con 120 hombres y 300 mujeres[3] "de los que son reputados por españoles", eufemismo que no deja duda sobre la amplitud del fenómeno (BN París fonds esp., ms 175; ver Saignes, 1989ª). El partido vecino de Tomina contaba 93 hombres casados y 88 solteros "españoles", 48 mulatos y 102 mulatas, 15 esclavos negros: la ausencia de mención de los mestizos deja pensar que están incluidos entre los primeros.

Entre estas dos imágenes, positiva y negativa, de los mestizos hispano-guaraní, debemos entender lo que provocó esta percepción ambivalente. Más allá de estimaciones numéricas y elogios o condenas globales que borran actuaciones efectivas, cabe considerar casos precisos. Por suerte, las fuentes fronterizas dejan entrever el papel estratégico de una potente "casa" colonizadora, los Segura-Mosquera, quienes intervienen en varias oportunidades en las agitadas relaciones hispano-chiriguano entre 1564 y 1621.

El extraño clan Segura/Mosquera[4]

El capitán Pedro de Segura Cavala estuvo en las guerras civiles de Perú antes de pasar a Paraguay. Se casó con una de las hijas del gobernador Domingo Martínez de Irala habidas en diferentes "princesas" guaraní, siendo concuñado de Alonso Riquelme de Guzmán, padre del futuro historiador mestizo de Paraguay, Ruy Díaz (ver fig. 1). En 1564 se fue con el gobernador y el obispo de Paraguay a Santa Cruz, donde recibió una encomienda de "indios pobres y de poco provecho". Pasó a La Plata y acabó por retirarse "endeudado y cargado de hijos" en el valle de Sopachuy, en los confines del partido de Tomina (9.XII. 1581, AGI

---

2 *La referencia es otra carta de Cepeda del 3 de enero de 1588 (AGI Lima 30) en el texto original (N.d.E.).*

3 *El texto de* Ava y Karai *indica por equivocación 180 hombres y 350 mujeres (N.d.E.).*

4 *Este acápite resume el texto de "Mestizos y salvajes…" (1982) acerca de Mosquera y Segura, pero también agrega algunos datos, por ejemplo sobre Pedro López de Cavala y la presencia de García Mosquera en la fundación de Vallegrande. La conclusión del acápite es también ligeramente diferente. Por estas razones hemos escogido reproducir aquí el texto integral (N.d.E.).*

Pat. 235 r. 4). En 1574, Toledo quiso confiarle la campaña militar, pero ante su poco civismo (reclamó ayuda financiera para su familia) le despidió.

En cambio, el virrey usa los servicios como lenguaraz de García Mosquera, hijo del capitán Ruy García de Mosquera y de una mujer guaraní, de 36 años de edad, y casado con una hija de P. De Segura. Tres episodios marcan una conducta muy equivoca frente a los intereses coloniales. Primero, como guía, Mosquera echa la tropa real en los cañones abruptos del Pilcomayo[5] como si la alejará de la ruta por Tomina, directa, llana y que no ofrecía obstáculos. A su retorno, Toledo lo hizo arrestar, pero la Audiencia lo liberó poco después.

En 1582 lo encontramos a la edad de 44 años dando testimonio en una encuesta oficial después de un incidente que opuso a su suegro P. De Segura, corregidor de Tomina, con unos líderes chiriguano. Relata en forma concreta la "vida y costumbre de los indios chiriguanaes": guerras, borracheras, antropofagia, incestos, insistiendo varias veces sobre su "gran crueldad" (Tomina, 3. XII. 1582, AGI Pat. 235 r. 7: 52-55). Al año siguiente, somete a la Audiencia el proyecto de fundar un pueblo en la misma Cordillera gracias al cual "se recuperarán los daños de cada día [que] con sus desvergüenzas a los dichos chiriguanaes van haciendo" (14.VIII. 1583, AGI Pat. 235 r. 8). Para responder al auto de la Audiencia sobre la "guerra a fuego y sangre" (12.XI. 1583), su suegro propone recurrir a los mestizos paraguayos, "mancebos muy cursados en la guerra", para expulsar a los chiriguano a su tierra de origen y asegurar la libertad de navegación sobre el Pilcomayo, lo que abrirá una comunicación directa con Asunción (*Ibíd.*, 27.XI.1583).

Sin embargo, a pesar de estos belicosos planes, nos enteramos que poco después Segura y Mosquera se han instalado en la Cordillera, donde trafican con los *ava*. En particular,

> … García de Mosquera les daba pólvora y cuchillos y les decía que aquella pólvora les daba para que hiciesen guerra a los esclavos que ellos llaman que son los indios de los pueblos que no tienen conquistados y que los conquistasen con aquella pólvora y que se la llevasen para rescatarlos y que les daría más pólvora y caballos y capas y cuchillos (Confesión de Curici indio esclavo, fuerte de Santa Ana, 5.VIII. 1585, AGI Pat. 235 r. 9).

No es tanto el tráfico de "esclavos" lo que sorprende, siempre intenso a pesar de las prohibiciones oficiales, que las circunstancias en las cuales Mosquera entrega armas a los chiriguano en plena guerra abierta. Este episodio explicaría quizás retrospectivamente el desvío de la expedición toledana hacia el sur para no alterar las buenas relaciones y los jugosos tráficos con los aliados locales. El mismo motivo podría intervenir más tarde en el parecer de Mosquera (entonces

5 Ver la relación hecha por el virrey, julio-septiembre de 1574, AGI Pat. 235 r. 1.

"capitán y alcalde ordinario" de Tomina), al cual se plegó la "junta de los capitanes", para no ayudar a un grupo chiriguano vecino amenazado por otro grupo norteño (16.IV. 1606, ANB CACh 1009).

Tenemos poca información sobre los últimos años. En 1609, el capitán Diego de Contreras, apoderado de La Plata, presenta un proyecto de conquista de la Cordillera en el cual recalca cómo Mosquera, "hombre de verdad [...] y muy práctico en aquella tierra", estima posible bajar con canoas el Pilcomayo y pasar "sólo con doce soldados amigos" (ADI t. 5, doc. 72: 2). En 1611 ó 1612, los chiriguano habrían matado al "general" Pedro de Segura con cinco españoles (Díaz de Guzmán, 1979 [1617]: 79). En 1616, Mosquera, de 78 años de edad, no acompañó a Ruy Díaz de Guzmán en su expedición militar como sus cuñados Pedro López de Cavala (quien en 1602 había también presentado un plan de conquista de la Cordillera - AGI Lima 34) y Diego Martínez de Irala, hijos de Segura. Prefirió participar en la fundación de Vallegrande con Pedro de Escalante y se instaló con uno de sus hijos en un fuerte sobre la orilla izquierda del Guapay, cerca del afluente que tomaría luego el nombre de Mosquera. Ignoramos cuánto tiempo vivió y lo que hicieron sus descendientes.

Segura y Mosquera, llevados a edades extremas, componen un clan fronterizo influyente cuyos lazos con los *ava* deben ser esclarecidos. Un nuevo plan, anónimo, de conquista revela los fundamentos de la potencia familiar:

> Ha mas de trece años que vive en el partido de Tomina y tiene su casa la primera por la parte de los chirigoanaes y por el aviso y cuidado que tiene y también porque a esta mujer de Pedro de Segura los caciques principales de los chirigoanaes reconociéndole por parienta vienen a ella a visitarla y hacerle amistad y además de esto por ser el dicho Pedro de Segura tan hombre de bien y que tan bien entiende la guerra de los indios y más la de los chirigoanaes como se ha de hacer. Son en su casa entre hijos y yernos ocho o nueve hombres de guerra y tienen más de cien indios chirigoanaes flecheros traídos del río de La Plata y habidos de acá tan buenos como los otros y entre sus yernos es uno García de Mosquera (Relación de la orden que se debe tener para la conquista de los indios chiriguanos, anónimo y sin fecha, BN Madrid ms. 3044: 316).

Gracias a la prestigiosa esposa mestiza de P. de Segura, Ginebra de Irala, el grupo familiar abarca no solamente a sus hijos y yernos, sino a muchos aliados indígenas allegados al capitán, red que evoca la "casa" de un líder chiriguano con sus "hijos, yernos y sobrinos". Si la cifra de 100 guerreros fuera exacta, la "casa" Segura alcanzaría el tamaño de un verdadero grupo local cordillerano y bajo la conducta de los diez mestizos constituye el núcleo más potente de la frontera.

Por otra parte, ¿cómo entender los planes invasores que presentaron Segura, Mosquera o López de Cavala?, ¿simple pretexto para quitar las sospechas que podía concebir la Audiencia (que dio su favor al proyecto de otro vecino de Tomina) acerca de sus negocios?, o ¿deseo real de aprovechar sus numerosos aliados para someter a los chiriguano y hallar una vía directa con Paraguay?

Ambas perspectivas no se excluyen mutuamente. Los dos hombres han forjado lazos con líderes de la periferia opuesta hacia el Chaco (exactamente Saypurú y Cuevo). Insertos en las rivalidades interregionales permanentes, al proponer abrir la ruta del Pilcomayo buscan sujetar a los adversarios ubicados fuera de su zona de influencia. Entendemos también el desengaño de Mosquera frente al proyecto conquistador de Ruy Díaz aprobado oficialmente en 1614.

El desvío de la expedición toledana, el rechazo de aplicar las consignas oficiales en plena guerra y los tráficos de todo tipo hacen de Mosquera y de su familia política los representantes eficientes y emprendedores del grupo hispano-guaraní en el Charcas oriental. Los Segura aprovechan al máximo las libertades que le confiere su doble marginalidad geográfica y social en un contexto de conflicto abierto. Encarnación redundante de la condición fronteriza, el clan mestizo optó por un vaivén entre "cristianos" y "bárbaros". Pero llevan esta postura de intermedio a su límite cuando forman una especie de comuna patriarcal que añade a la ilegitimidad (de la sangre) la ilegalidad (como abrigar a flecheros enemigos). Es que esta especie de "republiqueta mestiza" nació del fracaso del proyecto conquistador paterno. Sufre además los prejuicios y exclusiones crecientes por parte de las autoridades coloniales, que provocaron a fines del siglo XVI varios levantamientos en el área platense. No faltan rencores y amarguras.

En su testimonio de 1582, García Mosquera había callado un penoso episodio de su juventud: habría sido cautivado por unos chiriguano quienes le habrían engordado para comerle; logró salvarse por los pelos (S. Pérez Chamoso, 29.XI. 1571, AGI Pat. 235 r. 1). Tal incidente explicaría sus proyectos para reducir semejante "barbarie". Pero la política oficial no dejaba campo a los mestizos: desconfiaba de estos "semi-nativos" cuyo estatus se confundía con la bastardía. Mosquera tuvo que contentarse con papeles de intérprete y de traficante. Llevó en su propia carne la frustración de ser marginado por el partido paterno. De ahí la profunda inestabilidad y reversibilidad de su conducta. No es seguro, sin embargo, que el doble juego de Mosquera haya sido vivido de manera contradictoria, como un sinfín de "traiciones" y engaños hacia ambas comunidades de origen. Más bien primaría el contexto: español con los "vecinos", "cuñado" con los *ava*. Vamos a ver que otras personalidades, no mestizas, pueden llevar una doble cara tan equívoca.

Del Guadalquivir a la Cordillera: los Porcel

El itinerario fronterizo de los Porcel, respectivamente el hijo y el nieto de Juan Porcel de Padilla, nos ayuda a discutir la noción de "indianización" o contra-aculturación. Son procesos experimentados esta vez no por mestizos, sino por pobladores europeos perdidos en el corazón del continente sudamericano. Esbozo escuetos rasgos biográficos, y para mayores detalles y referencias remito al lector a mi trabajo sobre los pobladores del sur boliviano (Saignes, 1984[b]).

Andaluz vuelto rico minero de Potosí, Porcel de Padilla fue heredero del sevillano Luis de Fuentes, fundador de Tarija muerto en 1598 (Ávila, 1975). A pesar de la hostilidad de los tarijeños, recibió el cargo de corregidor de Tarija (1612-1615) a cambio de la promesa de armar una expedición conquistadora por este sector, paralela a la tentativa de Ruy Díaz de Guzmán más al norte. En 1616 fundó un puesto en los valles de las Salinas, nombrado la Nueva Vega de Granada, conocido luego como las Torres y pronto abandonado a la defensa de unos esclavos negros cercados por los chiriguano (Mendoza, 1976 [1665]).

Sus descendientes llevaron ambos el mismo nombre, Diego Porcel de Pineda. El primero, conocido como "el viejo", titular del cargo de maestre de campo, poseía una estancia lejana a orillas del río Bermejo. Su hijo, "el mozo", prestó ayuda como sargento mayor del tercio de Tarija al gobernador de Tucumán en su doble entrada de 1671-1672 contra los toba y mocovi del Chaco. Le acompañaban "auxiliares" chiriguano que formaban el cuerpo de "nadadores" para batir las orillas del Pilcomayo. Tampoco desdeñó ayudar a los misioneros en distintas giras: en 1674, en la región del Parapiti; en 1683, en una entrada al Chaco; en 1690, con los jesuitas de Tarija en la primera travesía de sur a norte de la Cordillera hasta Santa Cruz. Son estos sacerdotes que nos revelan el "otro" nombre de Porcel "el mozo": Charabusu "por haber vencido y matado en una batalla al cacique Charabusu"; además su tropa de guerreros chiriguano era "el terror de aquel gentío".

¿De dónde viene esta ayuda militar indígena: por dádivas, pago u otro medio? La respuesta llega veinte años después cuando otro gobernador de Tucumán preparaba una nueva expedición contra los mocovi y mandó al cabildo de Tarija "a que se den 50 hombres de milicia a don Diego Porcel, alias Charabusu, para que sirviendo de escolta conduzca 2.000 indios chiriguanos al ejército del Tucumán". Lo que ignoraba el gobernador es que Diego Porcel acababa de morir y el cabildo de Tarija expuso los motivos que hacían la empresa irrealizable: enormes gastos y "pestes y hambrunas" provocados por la larga duración del viaje; los chiriguano, "aunque tienen correspondencia de amistad con esta villa no tienen obediencia ni hay dominio en ellos ni guardan más política que la que conduce a su interés"; el finado Porcel tenía con ellos alianzas "por el parentesco pero ninguna aplicación a su gobierno porque ni fue caudillo ni tuvo otro título [...] notoriamente se sabe que *se casaba con las indias a usanza y rito de ellos*, lo cual no se podía remediar con los jueces de esta villa"; por fin nos enteramos de las estratagemas usados por Porcel para conseguir de la Audiencia el nombramiento de "caudillo de los indios chiriguanos amigos fronterizos" y reactualizar las provisiones de su abuelo con el virrey peruano (Tarija, 8.III. 1710, ANB EC 1711/475).

Fue pues una mutación muy sorprendente la que realizaron los herederos del conquistador Luis de Fuentes, gran adversario de los chiriguano, a quienes combatió entre 1564 y 1598. Después del sueño fracasado del infeliz "gobernador

de la Cordillera y del Chaco" (1614) quien murió ciego y pobre, los Porcel se replegaron en los confines más alejados de Tarija, en la vecindad del "bárbaro", para ejercer una especie de dominio fundado en su prestigio personal. Afianzan alianzas militares con concubinatos y proles, y podemos imaginar que su escolta guerrera se compone de cuñados, yernos o sobrinos según el caso. El potencial bélico de este nuevo clan fronterizo hispano-guaraní provoca los recelos de las autoridades locales sin que puedan intervenir mucho. La ayuda prestada en expediciones conjuntas contra las tribus hostiles del Chaco hace acallar las dudas.

De nuevo, como en el caso de los Segura-Mosquera, cabe enfatizar la actuación equívoca de los Porcel: mantienen un cargo militar válido en el contexto fronterizo y a la vez fomentan alianzas matrimoniales con adversarios que pretenden sojuzgar. En particular, el caso de Porcel/Charabusu plantea un enigma: ¿cómo conciliar el cristiano que colabora de manera decisiva a la evangelización de la Cordillera y el líder que vive a "usanza y ritos de los bárbaros"?

Recordemos cómo estas figuras intervienen en el margen de un dominio colonial incapaz de ampliar sus límites y en el cual se agudizan las contradicciones de la relación entre el centro y la periferia. Lejos de los núcleos de poder y de riqueza, "civilizados" por ende, la frontera sirve como refugio alternativo, válvula de escape para acoger a los excluidos, fracasados y marginados tanto del botín como del sistema colonial. Pero aquí, los pobladores deben transar con un adversario tan potente e implacable como ellos. Frente a una mayoría de escasos recursos, debemos tomar en cuenta el excepcional recorrido fronterizo de los clanes Segura y Porcel, dada la personalidad de sus fundadores.

El grupo Segura-Mosquera intentó sacar provecho de la "guerra de pacificación" propiciada por la Corona. En este contexto, se debe sospechar una convergencia entre la lucha chiriguano por defender la integridad territorial y el concurso mestizo por estorbar el plan oficial. En cuanto a los Porcel, en el lapso de tres generaciones pasan de flamantes conquistadores andaluces a pobladores "tragados por la tierra", a la vez víctimas y aprovechadores del alejamiento y del estancamiento de una frontera que califiqué de "fósil" (Saignes, 1974). Ambos grupos hacen pasar sus intereses y los de sus aliados cordilleranos por encima de los de la colonización ibérica. Dicho de otro modo, forman una microsociedad "contra el Estado" (P. Clastres, 1974) semejante a la organización política del universo indígena vecino. Sin quererlo, comparten los mismos ideales políticos de libertad y de independencia.

Ahora bien, para entender la doble personalidad de un Mosquera o de un Porcel/Charabusu, quizás sea lícito aplicarles el "principio de corte" propuesto por Roger Bastide (1970). Es decir, entre una superestructura síquica indígena y una infraestructura material occidental (o viceversa) no habría necesariamente conflicto. El individuo participa de manera distinta (sin incompatibilidad) de dos o varios registros de la realidad (afectividad, creencias, razonamiento, etc.) en forma simultánea y armoniosa, sin conflicto interior. Los dos protagonistas

pueden comportarse "a usanza de chiriguano" en la Cordillera sin dejar de pertenecer al bando colonial y a la vez seguir soñando con proyectos quiméricos de dominio y con abrir la vía del Chaco. Nos seguirá haciendo falta el nombre guaraní de Segura y Mosquera para mejor percibir su "otra" cara, la "bárbara". Por otra parte, debemos preguntarnos lo que pasa con los descendientes de estos fundadores de clanes hispano-guaraní, relegados en los confines del imperio ibérico: ¿hacia qué partido se inclinan, el del *karai* o el del *ava*?

2. Entre "bárbaros" y "cristianos": una convivencia ambigua

Si los mestizos buscan monopolizar las relaciones entre centros coloniales y grupos chiriguano, de las que sacan prestigio y provecho, otras formas de comunicación directa se ejercen en ambos sentidos: desde las aldeas cordilleranas hacia los puestos fronterizos, incluso hasta Potosí y La Plata; y desde aquellos hacia los pueblos chiriguano. Generan nuevas formas de mestizaje biológico y sociocultural que debemos aclarar.

Las nociones de mestizaje cultural, de aculturación o de sincretismo siguen equívocas porque no explicitan a qué aspecto del individuo/grupo se refieren. Además postulan en general un cambio desigual y unilateral: la cultura indígena, considerada como rudimentaria, adopta elementos y pautas de la cultura occidental en razón de su "superioridad" tecnológica. Esto es olvidar que las interacciones culturales hacen en doble sentido y que, en un ambiente fronterizo, el hecho de compartir modos de vida finalmente semejantes o el bilingüismo guaraní-castellano impregna las visiones del mundo y los afectos de los grupos en presencia.

Seguiré aquí la distinción establecida por el sociólogo Roger Bastide acerca de los fenómenos afro-brasileños, reflexión que me parece la más apta para dar cuenta de los procesos ocurridos en la frontera chiriguano. A un primer nivel se evidencia la "aculturación material" inscrita en hechos perceptibles como la difusión de un utensilio o el cambio de un ritual. En este campo, los chiriguano muestran una capacidad impresionante para integrar objetos y símbolos europeos. Por ejemplo, el lujo desplegado por sus líderes, "indios tan ricos que demás de la ropa y vestidos de paño y seda, tienen muchas vajillas de plata fina […] sin [contar] gran número de caballos ensillados y enfrenados" exasperaba a un Ruy Díaz de Guzmán (1974 [1612]: lib. I, cap. V, p. 72). A un nivel más profundo, los cambios pueden afectar la misma inteligencia y la afectividad que se traducen entonces por una reinterpretación completa de la cultura, en particular de las referencias espacio-temporales ("aculturación formal"). Puede ocurrir también un corte entre afectividad e intelecto: por ejemplo, la primera se modela con pautas europeas (ritos de duelo, etc.) mientras el segundo mantiene categorías indígenas o viceversa (Bastide, 1970: 137-148). Como las formas organizativas mentales son inconscientes, las fuentes coloniales no permiten determinar los niveles de cambio

en el seno de la humanidad fronteriza. Sin embargo, dejan constancia de unas situaciones existenciales de "comercio cultural" hispano-chiriguano que permiten plantear el sentido y la magnitud de estos cambios.

Chiriguano en el mundo colonial

Los chiriguano accedían al universo de los *karai* por cinco vías: en forma provisoria, mediante visitas diplomáticas, viajes de trueque y temporadas de labores agrícolas; en forma definitiva, mediante el cautiverio o la libre instalación en los asentamientos fronterizos. Cada modalidad, forzada por interés económico o por búsqueda de protección, contribuye a ensanchar el conocimiento del funcionamiento de la sociedad blanca.

Las relaciones diplomáticas entre "cristianos" y "bárbaros" encubren estrategias políticas en las cuales cada parte busca sacar mayor provecho: afianzamiento de treguas o paces para los primeros, sondeo de las intenciones coloniales y deseo de dádivas sustanciales para los segundos. Corrientes entre grupos locales y autoridades fronterizas (corregidores o gobernadores de Santa Cruz, Tomina y Tarija), las "embajadas" chiriguano se tornaban espectaculares cuando se dirigían a La Plata, sede de la Audiencia de Charcas, o a Potosí, de donde volvían "agasajados y contentos" con regalos de prestigio. La "visita" más famosa al respecto concierne los dos grupos de emisarios enviados sucesivamente en pos de Toledo (1573-1574) que contribuyeron a mistificar al virrey y a aplazar la "entrada" de la expedición represiva. Un episodio desconocido de esta diplomacia manipuladora revela también el peso del azar y de los afectos privados: concierne la adopción por Toledo de un hijo del líder Condorillo, "cacique principal" del área central, a quien hizo bautizar bajo el nombre de Francisquillo, "agudo y vivo como un fuego" (Lizárraga, 1968 [1603-1609]: 142): se crió en la corte limeña y luego acompañó al virrey en su viaje de retorno a España: en Panamá, se desanimó y regresó a Potosí; amigo del corregidor Pedro Ozores de Ulloa, aprovechó una expedición mercantil a la Cordillera para hacer matar a su escolta, llevarse la mercadería e instalarse en su tierra donde reveló una fuerte hostilidad antiespañola (Melchor de Rodas, 2.X.1591, AGI Charcas 43). ¿Qué contó a su retorno donde los suyos? Por lo menos que detrás de los débiles asentamientos fronterizos había inmensos territorios y recursos bajo el yugo ibérico.

Otras visitas, menos protocolares, no eran en cambio menos eficientes en el descubrimiento del mundo colonial y de la coyuntura fronteriza. En los puestos cercanos, durante los largos intervalos de paz del siglo XVII, los viajes mercantiles eran anuales y podían alcanzar Potosí o La Plata. Los chiriguano traían productos de caza y colecta como loros o corteza de quinaquina, tabaco, cera y miel, incluso "esclavos", que intercambiaban por vestidos y utensilios metálicos (cuchillos, hachas, tijeras, platos), hasta armas o caballos, a pesar de las prohibiciones oficiales. Al ver que "por una cosa tan frívola como los mates y loros, traen

mucha y buena ropa de Potosí", se sospechaba la venta, "de oculto", de oro por parte de los indígenas (1758, AFT M188), lo cual es muy plausible. Estos contactos requerían la intervención de una red de allegados y corresponsales, como por ejemplo mestizos hispano-guaraní urbanos. Esta red podía abarcar a toda una ciudad, como Tarija poco antes del levantamiento de 1727, donde los chiriguano,

> … más de lo acostumbrado entraban en las casas pasando a las mismas salas con la confianza que siempre [...] y fue por registrar las armas que cada casa tenía [...] –y con la misma meta inquisidora– anduvieron por Talina y varios parajes de la puna, y encontrados del corregidor de Tarija, admirado de verlos, les preguntó la causa y respondieron que 'andaban paseándose', frase ordinaria cuando no llevan con qué rescatar (Tomás González, 12.V. 1730, BN Río de Janeiro 29, 4, 24).

Estas visitas ambivalentes, de trueque e información, revelan el alto grado de intimidad y lazos directos que unían a grupos *ava* con pobladores fronterizos.

Las faenas agrícolas constituían otro motivo de residencia estacional en los puestos fronterizos. Ignoramos cuándo empezó esta costumbre de contratarse temporalmente durante la zafra de caña o de algodón en las haciendas. Nuestras fuentes evocan su uso generalizado en el área cruceña a fines del siglo XVIII a cambio de un "jornal diario de dos reales" (Viedma, 1969 [1788]: 255-256). Los misioneros denuncian sus efectos negativos:

> En el tiempo de las moliendas, [los chiriguanos van] a tropas a la ciudad de Santa Cruz […] Después de haber divagado algunos días se agregan a cualquier trapiche aunque esté doce leguas distante de la ciudad […] se vician en sus costumbres y algunos no vuelven más a su misión, dejando en ella a su propia mujer y viviendo ellos vagos y ociosos. Y lo único que ganan los que trabajan y ganan bien, es después de una regular o escasa comida, una frazada que se da a cuenta a 4 pesos, y 1 ó 2 cortes de calzones y que por lo regular lo venden luego por una tinaja de chicha y se quedan en el pueblo. Y sucede frecuentemente que después de haber trabajado en aquellos trapiches algunos meses andan vagos por la ciudad fuera de ella, esperando que los paguen y algunos veces les dicen que se vayan a su tierra y que después de algunos meses o al otro año vayan allá y les pagarán (Comajuncosa, 1796, ANB MyCh t. XXII: 182).

Es difícil, con este tipo de literatura moralizadora, medir el efecto desintegrador de esas giras laborales sobre las aldeas cordilleranas. Los porcentajes afectados pueden prefigurar cierta dependencia consumista y marginalidad social que caracterizarán las relaciones norteñas en el siglo XIX.

Otros viajes ya no eran voluntarios, sino bajo el signo del cautiverio. El estudio de Silvio Zavala (1977: 106-112) sobre la colonización del área platense ha esclarecido el estatus de los chiriguano capturados, mujeres y niños sobre todo (los hombres huían o morían en general: aguantaban mal las labores agrícolas): por ser "indios de guerra", eran vendidos como "esclavos perpetuos"; en cuanto a los chané y otros grupos ya sujetos a los amos de la Cordillera,

serían tratados como esclavos durante diez años y luego como *yanacona*. Contratos de venta y padrones coloniales atestiguan la presencia de "esclavos" oriundos de la Cordillera en un área tan vasta como desde Lima hasta Tucumán, pasando por la Casa de la Moneda de Potosí (Arzáns de Orsúa y Vela, 1965 [1735]: t. 3, p. 294): por ejemplo, el testamento-codicillo del oidor limeño D. Martínez de Peralta deja en 1585 una pensión anual de 12 pesos a "Guaruya, india chiriguana por los servicios…" (en Barnadas, 1973: 472). Bajo el calificativo de "indio de guerra", se disfrazaban a menudo miembros de etnias llaneras comprados a los chiriguano o cautivados como "piezas" en "entradas" españolas ilegales contra grupos pacíficos, incluso aliados de los propios vecinos fronterizos: las ordenanzas de Francisco de Alfaro de 1604 prohíben las incursiones anuales de los cruceños (en *Actas capitulares*…, 1977 [1634-1640]); el hecho que las haciendas de los valles de Mizque posean a una cantidad notable de "yanaconas cordilleranos" durante el siglo XVII hace dudar de su aplicación.

Otras familias *ava* asentadas en haciendas limítrofes como Aramasí y Ceripona, "raya de los indios infieles" (1698, AGI Charcas 25), hacen sospechar más bien una elección voluntaria de su parte; ignoramos las motivaciones de semejante instalación, que implica el abandono de valores originarios como la guerra. Otras se emplean como domésticos en las casas de los vecinos y tienen que recurrir al tribunal de la Audiencia por varios abusos: Paula de Carvajal, "por haber salido de su barbarismo voluntariamente" y ex empleada de la "casa Carvajal" de Vallegrande, denuncia la "sustracción de dos hijos" (19.VIII. 1747, ANB EC 1748/53); Miguel de la Cruz, "indio tasero", recibe agravios económicos (embargo de su tabacal y de una vaca) como represalias al hecho de haber conseguido la libertad de su mujer "Lorenza chiriguana" (ANB EC 1749/35). En otros casos, eran los propios *ava* quienes, "si tenían guerra entre sí, vendían a los cruceños lo que tomaban de sus enemigos, por tasajo y otras cosas de poco valor; y aun en los años de carestía solían dar sus parientes y aun sus hijos a cambio de comestible hurtándose en ocasiones unos a otros los párvulos al mismo efecto", aun si luego intentaban recuperarlos (obispo de Santa Cruz, 25.XI. 1773, AFT M19).[6] Por ejemplo, Gurapenda, nombrado "capitán" de una de las aldeas de Cabezas por el gobernador cruceño en 1735, "robaba los hijos de los naturales y los llevaba a vender a Santa Cruz" (25.II. 1799, AFT M217). Todos estos indicios revelan la fuerte presión colonial ejercida sobre aldeas periféricas como las norteñas que constituyen ya en el siglo XVIII una zona de atracción cruceña.

---

6 *Esto documento fue publicado por Lorenzo Calzavarini:* Presencia franciscana y formación intercultural en el sudeste de Bolivia según documentos del archivo franciscano de Tarija (1606-1936), *Tarija: Centro Eclesial de Documentación, 2004, t. 2: 805-809 (N.d.E.).*

Cautivos y fugitivos en la Cordillera

Estas dos categorías de no-*ava* oriundos del mundo colonial e instalados por fuerza o elección en las aldeas cordilleranas no son tan fáciles de distinguir. Los cautivos pueden a la larga decidir quedarse como la mestiza cautivada en 1564, quien rechazó seguir a la tropa toledana y "se quedó hecha chiriguana" (Lizárraga, 1968 [1603-1609]: 151); los fugitivos que logran escapar al control colonial pueden ser tratados como prisioneros y afectados al servicio doméstico. Cautivos como huidos llegaban de ambas partes, paraguaya (o brasileña) y andina: son blancos, mestizos, negros o "indios" de todo tipo y origen. Debemos considerar qué papel jugaron y qué tratamiento recibieron por parte de los *ava*.

Las vicisitudes de Bartolomé Sánchez Capillas, mestizo hispano-guaraní, ilustran a la perfección la dificultad de distinguir ambas categorías. El cronista dominico, quien no lo quiere, ofrece datos extraños: "ladino como el demonio y blanco que no parece mestizo", Capillas fue uno de los dos intérpretes (con Mosquera) de Toledo con la embajada chiriguano de 1574. La Audiencia lo mandó para asentar un tratado y "él decía no le enviasen porque no le habían de dejar salir los indios, fue y quedóse con ellos"; por sus talentos de herrero, fabrica puntas de acero para las flechas; "se embija como indio" cuando participa en sus asaltos y hace saber su deseo de volver a la cristiandad (Lizárraga, 1968 [1603-1609]: 94). Una tentativa para recuperarlo en 1590 confirma esta actitud doble. Él quiere "salir a esta provincia [Charcas] y dar orden de cómo se conquistase y allanase aquella tierra", se dice "caudillo de guerra": sin embargo, su "amo", el líder Mangure, devuelve a dos niñas españolas, pero no al mestizo buscado (La Plata, 27.I. 1599, AGI Charcas 80). Dos misioneros jesuitas, acogidos y ayudados por Capillas, explicitan su condición real:

> Aunque los indios le respetan mucho y no se menean sino a su voluntad, pero con todo eso les estaba *harta sujeto y vive con un miedo y artificio entre ellos* [...] *si quisiere [*salir], *teme que le han de matar los indios y él también tiene sus prendas allá como son casa, hijos y heredades y esclavos* (padre Vicente Yáñez, Potosí, 30.VIII. 1595 en *Annua*..., 1965 [1596]: 108; subrayado mío).

Sabemos que Capillas no retornó en el Charcas anhelado. En 1616, su hijo Pedro levantaba a los grupos norteños contra Ruy Díaz de Guzmán[7] (ver Saignes, 1989[b]). Ignoramos todo acerca de las motivaciones que llevaron a Capillas de Paraguay a Charcas y luego a la Cordillera. Rehén privilegiado de los *ava*, escuchado y obedecido, debe encabezar las expediciones armadas y sigue sometido a la vigilancia de su amo y del grupo local en el cual está enredado por el parentesco. Se vuelve la réplica viva de un líder chiriguano, sin poder coercitivo y

7 *Díaz de Guzmán, 1979 [1617]: 103 (N.d.E.).*

puesto bajo el control de todos. A la vez, se vuelve quizás el representante más espectacular del mestizaje en toda su complejidad: intermediario por nacimiento, tránsfuga más o menos voluntario, fabricante de armas y líder guerrero forzado.

Otro cautivo, Blas el negro, tuvo a partir de 1580 que fabricar armas para sus nuevos amos hasta que aprovechó un asalto de las tropas cruceñas para huir sobre la propia mula de Toledo (1584, AGI Patronato 235 r. 11).[8] En general, durante sus "salidas", los *ava* preferían matar a los hombres y guardar a las mujeres e hijas que integraban a las aldeas. Así, en las represalias de 1728,

> … los españoles [...] recuperaron algunas mujeres cautivas todas preñadas y viéndose perdido el bárbaro envió sus principales a pedir paces enviando dos niñas españolas y ocho mestizas con otras indias que tenían cautivas. Envió también un niño al parecer de dos años muy hermoso, blanco y rubio por extremo, que por no saber hablar no se supo quienes fuesen sus padres (Arzáns de Orsúa y Vela, 1965 [1735]: t. 3, p. 280).

En la misma campaña, el cronista potosino refiere que en otro sector, dos mulatos "fugitivos capitaneaban" a una tropa y que los guerreros chiriguano contaban con "muchos mestizos, mulatos y algunos negros" (*Ibíd.*: 277). En 1735, después de un asalto frustrado, "los españoles derrotados se incorporaron con los enemigos y los adiestran" (*Ibíd.*: 396). Podemos lamentar que no se hayan transmitido (si existieron) diarios de cautiverio, equivalentes a los que hicieron famosas las guerras araucanas o tupinambá, y que ofrezcan testimonios vivos de los *ava* vistos desde adentro.

Estos últimos casos nos muestran cómo uno puede volverse colaborador para salvar su vida. Otros casos revelan una residencia voluntaria en la Cordillera. Casi todas las referencias conciernen al sector sureño que corresponde a la "frontera de Tarija". Esto se podría explicar por el carácter local más débil y disperso de la colonización ganadera y militar: nacido en la periferia de la ruta Potosí-Tucumán, el frente poblador no tenía la agresividad del núcleo cruceño (marcado por su herencia hispano-guaraní) y dependía mucho más de acomodamientos individuales con sus adversarios. El "renegado" más antiguo en esta zona era Baltasarillo, *yanacona* chicha[9] del capitán Baltasar Vásquez, mayordomo de las estancias de Hernando Pizarro, quien se volvió un famoso líder de guerra entre los chiriguano (Lizárraga, 1968 [1603-1609]: 143). En la encuesta de 1573 realizada por Mosquera se menciona a tres españoles entrados por Tarija e instalados en las aldeas; también "había un mestizo, al cual llamaban Chundi, el cual entiende que es Solís, un mestizo tuerto de un ojo, al cual por otro nombre llaman los indios Sicrabaca" (AGI Pat. 235 r. 1). Todos estos cambios de nombre sugieren un alto grado de integración.

8 *La "confesión de Blas negro" fue publicada por Mujía, 1914: t. 2, pp. 680-689 (N.d.E.).*

9 *Los chicha eran un grupo indígena de las cercanías de Tarija. Muchos de ellos pagaban tributos a los chiriguano (N.d.E.).*

Otro mestizo famoso fue Sebastián Rodríguez, "de nación paraguay, que sabía hablar la lengua, oficial herrero y platero", quien en 1596 "entró en la Cordillera" por Tomina, "con ánimo de vivir con ellos [...] se casó a su modo con una hija de un principal" y encabezaba las tropas en sus incursiones (Información de servicios del capitán Juan Ruffino, La Plata, 6.VI. 1610, AGI Charcas 81: 60). Su nombre indígena fue "Charaguara", del nombre del pueblo adoptivo que defendió (con otro mestizo fugitivo, Domingo del Valle) contra el gobernador de Santa Cruz en 1607.[10] Finalmente, ante la insistencia de las autoridades de Tomina y ante la necesidad de conseguir ayuda de las milicias coloniales, los líderes de Charagua entregan a S. Rodríguez con su mujer "vestida de tipoy" y "tres mestizuelos" (*Ibíd.*: 60).

A pesar de cierto grado de conocimiento individual de estos tránsfugas, las fuentes no explicitan el estatus exacto que poseen los fugitivos en la cordillera y que podría asemejarse al de "huésped-rehén", vigilado aunque privilegiado. Veamos ahora casos ya no de mestizos, sino de españoles. A mediados del siglo XVII, los líderes aliados de las autoridades de Tarija se quejan de "Juan de la Rivera y otros españoles que siempre acostumbra llevar en su compañía, y por otro nombre le llaman los indios Quamiri, que es de la frontera de Tomina y natural del Paraguay y muy lenguaraz". El encausado empuja a Curanvota, "curaca de los de la frontera de Sengura" a hostilizarlos (Tarija, 12.VI. 1658). Veinte años después son denunciados Diego de León "y otros dos españoles todos forajidos oficial de herreros, retirados entre los indios bárbaros infieles", quienes fabrican armas ofensivas. Diego de León era apodado "santacrusino", lo que deja imaginar una posible filiación paraguaya mediante el asiento cruceño. Fugó una primera vez de la cárcel de Tarija y ahora lleva "traje de chiriguano con camiseta, cabello largo, corona abierta, usando sus armas" (ANB EC 1678/22). Seguimos tan ignorantes de las circunstancias y factores personales que aclararían el sentido de semejantes procesos de "indianización".

Un siglo más tarde se multiplican las denuncias de pasajes a la Cordillera de "apóstatas", quienes empujan a los "bárbaros" a los asaltos. En 1776, dos de ellos, de Vallegrande, incitaron al saqueo de las estancias de Taperasi (8.III. 1776, AGI Lima 601). Otro nombre trasluce en las fuentes fronterizas: "Juan de Dios Rivera, alias el 'setenta ojales' quien ha salido en calidad de capitán en el avance que dieron a Sauces" (*Ibíd.*, 27.I. 1779). Veinte años después "dos españoles de La Laguna o de Vallegrande" habrían fomentado la coalición armada de 1799 (*ibid.*, 10.XII. 1799). No debemos descartar el peso del rumor y de la exageración por parte de las autoridades fronterizas, quienes a veces para encubrir abusos locales imputan las exasperaciones chiriguano a manipulaciones por delincuentes.

A estos tránsfugas vueltos líderes guerreros se añaden otros de origen eclesiástico, cuya presencia debemos inquirir. A todos, las autoridades coloniales los

10 *Ver "Guerra e identidad" en este mismo volumen (N.d.E.).*

trataban de "apóstatas" y buscaban recuperarlos por todos los medios. Estos personajes, cuyos fines nos escapan en gran parte, intentan manipular los pueblos de acogida, así como ellos pueden a su vez ser manipulados por sus propios huéspedes. Por ejemplo, ¿qué opinar de esta escueta noticia?: "se ha capturado al extranjero quien disfrazado de ermitaño se había entrado a la cordillera" (20.XI. 1596, ANB CACh leg. 7). ¿Cómo interpretar las gestiones de Simón Sampayo, pretendido fraile portugués, quien en 1609 llevó de la Audiencia de Charcas muchos regalos para abrir el camino cordillerano a unos misioneros franciscanos quienes se retiraron luego desengañados (Mendoza, 1976 [1665]: V, 7). Luego nos enteramos que el acusado es "gran amigo de los caciques [y] es fama dejó hijos entre ellos con que le faltaría poco para vivir a su modo" (M. De Bustillos, 1614, AGI Lima 144). Mundo de frontera propicio a todas las fascinaciones e ilusiones del refugio. Otra huella fugitiva: "el portugués Gabriel Diaz" quiere fundar una misión entre los chiriguano y sublevarlos contra los españoles (14.I. 1767, ANB EC, ms. roto).

Esta doble presencia de sacerdotes y de gente venida de Brasil y Paraguay, conocedores del idioma guaraní, plantea el problema del cruce del Chaco, espacio reputado infranqueable por la hostilidad tanto del medio natural como de las tribus ecuestres. Son conocidas las tentativas jesuitas por abrir de nuevo la ruta directa desde Santa Cruz hasta el alto Paraguay (Corumbá) que la Audiencia había hecho cerrar por temer entradas directas de portugueses desde el Mato Grosso. Se produjo justamente en 1776 una seria alerta entre los *ava* por una tentativa brasileña de asentarse en el Chaco, entre los toba, para alcanzar Perú (ver Saignes, 1976). En cuanto al paso directo desde el Parapiti al río Paraguay, unos testimonios aseveran que varias veces los *ava* lograban pasar, mientras que los exploradores blancos fracasaron hasta fines el siglo XIX en sus tentativas. Recordemos las sospechas coloniales sobre el origen de los "hombres-dioses" de 1778 como mestizos paraguayos:[11] ¿por dónde entraron? Si fue directamente por el Chaco, podría haber aumentado el efecto de sorpresa. En total, la presencia en la Cordillera de numerosos "apóstatas" oriundos de varias regiones ibero-americanas es un factor importante de mayor belicosidad y de transmisión de informaciones sobre el funcionamiento del mundo colonial. Para los grupos *ava* que los acogían, podemos imaginar que, del mismo modo que la presencia de *kereɨmba*, les daban una gran seguridad material y síquica.

"En casi comunión"

El historiador Mario Góngora (1966), al enfocar la sociología de las fronteras pastoriles durante las guerras de Independencia, constató un fenómeno de homogeneización cultural ligado a la vagancia de tipo "depredador, ecuestre y

11 *Ver* "Tumpa *contra* mburuvicha" *en este mismo volumen (N.d.E.).*

guerrero" que une a los criollos, mestizos e indios de guerra. En un espacio menos abierto como lo es la Cordillera, ¿qué modo de vida predomina?, ¿uno fundado sobre la vagancia o, por el contrario, la instalación y la cohabitación duraderas entre marginados del sistema colonial y aldeanos chiriguano? Por otra parte, ¿se traduce este acercamiento en una síntesis cultural, material y formal, como en las fronteras araucanas y pampeanas?

Procedentes del mundo colonial, encontramos a grupos que no son siempre marginales o tránsfugos: son comerciantes y, mucho más tarde, soldados. Desde fines del siglo XVI por lo menos se desarrollaron giras mercantiles en la Cordillera. Las autoridades intentaron vanamente prohibirlas cuando contribuían a reforzar el potencial armado de los "indios de guerra". Hemos visto cómo los mestizos hispano-guaraní desempeñaron un importante papel proporcionándoles metal o pólvora a cambio de "piezas de esclavos". A comienzos del siglo XVIII, un gobernador cruceño recuerda la prohibición de llevar "a tierra de los indios infieles armas de fuego, lanzas y todo género de cabalgaduras" –únicamente son autorizadas "comidas, herramientas y demás chucherías"–, pero dando a entender su poco efecto (auto del 1.XI. 1706); unos meses después multa a Sebastián López por haber enviado a un mozo a cambiar caballos y yeguas por "cera, algodón y maíz" (ANB EC 1707/15).

Con la sublevación de 1727 se multiplican denuncias de origen eclesiástico sobre "tráficos de armas" (cura de Sauces, 6.XII. 1727, ANB EC 1730/5076: 55), "la continua comunicación y trato con los españoles que van a rescatar cera a dichos pueblos. Y hay hombre que se está de asiento en un pueblo cuatro, cinco o seis meses, maltratando mucho a los indios por sus cobranzas" (Mora, 1931 [1729]: 131-132), "algunas injusticias de los españoles que entraban todos los años a la cordillera con cuchillos, machetes, axsus, llixllas[12] a rescatar cera, y aún se ejecutaron por los mismos muchas violencias sin distinción de estados en mujeres de que el chiriguano irritado bramaba" (T. González, 1730, BN Río de Janeiro I, 29, 4, 24: 13). Aun si los términos del intercambio variaron en el tiempo, el interés de los *ava* por conseguir vestimenta europea (en particular sombreros) y andina fue constante. Sus reglas de hospitalidad permitían la instalación semipermanente de mercachifles, pero sorprende la denuncia de "abuso" (sexual en particular), conociendo la susceptibilidad varonil y su capacidad de defenderse.

Encontramos las mismas denuncias a fines del siglo XVIII, a partir esta vez de las misiones franciscanas norteñas del Guapay, donde interfieren los rescatistas cruceños. "No había precio regulado […] sin más anhelo que a remediar la necesidad presente [de los chiriguano]" (obispo de Santa Cruz, 25.XI. 1773, AFT M19). Es decir, el valor de uso predominaba sobre el valor de intercambio:

---

12 *"Axos" y "lliqllas" en el original: artículos de vestimenta andina (información de Tristan Platt) (N.d.E.).*

> Con una petaca de tasajo o con cuatro quesos les sacan cuatro cargas de maíz con que se mantendrían algunos meses cuando los quesos o tasajo se los comen en dos días […] por un pan de sal [...] los arrancan 49 libras de cera en bruto […] resultando la ganancia de más de un 300 % (padre Manuel Gil, 5.I. 1778, ANB EC 1773/189).

La casi instalación de los comerciantes en las misiones usa las leyes de la hospitalidad: "algunos con una carga de tasajo o de quesos que traen se demoran dos o tres meses y aun llegando a seis, paseando de casa en casa a todas horas y concurriendo a las embriagueces con los indios" (*Ibíd.*, 15.VI. 1777); "con un pedazo de queso son árbitros del albedrío de las indias, de modo que en la hora menos pensada sale la casada o soltera con una guagua[13] […] y en esos términos pasan de 200 mestizos en sólo esta misión del Piray, de todas edades, aunque los más son del tiempo en que aún eran bárbaros" (18.II. 1782, AF t. 8). Esta es una nueva dimensión del contacto entre *ava* y *karai* que aparece en la periferia norteña cuyos pueblos, aun luego de ser reagrupados como reducciones, se vuelven centros de mestizaje. Ignoramos todo acerca de la suerte ulterior de estos jóvenes mestizos, si integran o no la escuela misional, si se casan en las aldeas *ava* o si van a la ciudad…

La instalación de soldados cruceños, otro motivo de tensiones con los misioneros, multiplica las oportunidades de contacto, en particular en el plano sexual. Evoquemos, por ejemplo, "al soldado Menacho el cual iba por el pueblo [de Florida], entraba y se demoraba en los ranchos de los indios tocando guitarra" (1796, AFT M127). El comportamiento de las guarniciones de los dos fuertes de Saypurú ("continuamente se arrebatan las mujeres para el torpe uso de su irrefrenable sensualidad" –quejas del líder Mandicuyu, 3.V. 1794, ANB EC 1794/105) y Piriti ("cada día están las indias echando de dos en dos los hijos de los soldados"– 30.VI. 1802, ANB MyCh t. XXII) empeora el asunto, pero en un contexto de guerras permanentes su presencia es imprescindible. A comienzos del siglo XIX, toda esta franja chaqueña ubicada entre los ríos Guapay y Parapiti sufre ya un intenso proceso de mestizaje bajo la influencia de los misioneros (no exentos de tentación carnal: el conversor de Obaig está acusado de "tener en la mujer del gobernador tres hijas, indiecitas tan blancas y rubias como el mismo fraile" - 8.III. 1801, AGN IX 23-2-4: 20), soldados, comerciantes y ganaderos.

El acercamiento territorial de estos últimos se realiza de dos modos. Primero, el frente pastoril, que reanuda su avance en la segunda mitad del siglo XVIII: rompiendo con un siglo y medio de *statu quo* territorial, invade la "tierra de nadie" que separaba corregimientos fronterizos y territorio indígena. Por ejemplo, el partido de los Sauces,

> … que confina con la ceja de la montaña de los indios bárbaros [abrigaba] alguna gente de todas castas avecindada y muchas personas que por su malevolencia después de haber

13 *Bolivianismo. "Niño, bebé" en quechua (N.d.E.).*

> cometido varios delitos se retiran a aquellos parajes [donde] poco temerosos de Dios viven con suma libertad de conciencia y tal vez como se tiene de experiencia *en ilícita amistad con los indios infieles* (14.VIII. 1758, ANB EC 1758; subrayado mío).

Poco a poco se refuerza el control colonial pero, como la expansión ganadera no es uniforme, deja vacíos en los sectores más aislados de la misma frontera donde la intervención de las autoridades españoles es más débil y que acogen a grupos netamente delictivos. Otro caso: en la intersección de los partidos de Vallegrande, Santa Cruz y Samaipata,

> ... a eso de diez leguas de estas reducciones [del Piray] se va poblando un lugar nombrado Mosquera que es el portugalete de los delincuentes y de gente de perversa costumbres cuyos escándalos son notorios […] viven como paganos […] llegarán a 50 personas de ambos sexos y de todas edades […] los más que se han refugiado en aquella Rochela son gente perdida, zambos y mulatos y uno a otro indio por no pagar el tributo (obispo de Santa Cruz, 25.X. 1784, ACSC II-I-5).

El antiguo asentamiento poblado por Mosquera se vuelve un refugio de negros y zambos, así como la "villa" fundada en el valle de Las Salinas por Porcel se había vuelto un palenque. Otro reducto cimarrón es menos estable en los confines de los partidos de Cinti y de Tarija, en el cruce de los ríos Pilcomayo y Pilaya: "son tierras baldías, vagantes, vacías, inhabitadas hasta el día de persona humana racional, solamente en sus inmediaciones viven algunos hombres prófugos, sin formal residencia" (1804, ANB Rück 177).[14] Ignoramos de qué manera los chiriguano podían tratarlos, pero el subdelegado de Tarija no duda en presumir su repudio:

> Aunque infieles y retirados del trato que doctrina en lo político tienen suficiente racionalidad para abominar las corrompidas costumbres de los que siendo cristianos en el nombre apetecen aquellos retiros para la ejecución de sus brutales pasiones (31.X. 1793, ANB Rück 120: 13-14).

La segunda modalidad consiste en la instalación cerca de las mismas aldeas chiriguano: es decir, que afecta las zonas interaldeanas y sus efectos son valorados en forma distinta. Por ejemplo, "el dilatado espacio que mediaba entre Cuyambuyu y Tariquea y el río de Tarija era considerado tierra deshabitada por los indios que antes las ocupaban" (11.IX. 1804, AFT M292). Desde tiempos anteriores los grupos de Cuyambuyu "contentos del útil comercio y amistad con los españoles no se preocupaban de convertirse" (Jolis, 1972 [1789]: 267). Y cuando los franciscanos quisieron reducirlos en la misión de Tariquea "vinieron

---

14 *Indicamos aquí los nuevos números de los documentos de la colección Rück, reclasificada en los últimos años (N.d.E.).*

ciertos estancieros del Bermejo a solicitar con todo esfuerzo para que se les dejare en Cuñambuyu inmediato a sus estancias", lo que provocó ásperos enfrentamientos (22.V. 1811, AFT M301).

Ahora bien, las relaciones basadas en intercambios de servicio y de regalos son valoradas en forma distinta. Un misionero las reserva al caso de los grupos aliados:

> Aunque es verdad que hay algunas estancias y las había cercanas a los pueblos bárbaros, se ha de entender que éstos han sido y son amigos de los españoles y que nunca se han atrevido a la menor extorsión en sus personas y ganados; antes sí se han mantenido en buena amistad con ellos y les han servido en las faenas de construcción de casas y canales (padre Manuel Gil, 8.III. 1776, AGI Lima 601).

El corregidor de Tomina es más receloso: "por cuatro y diez cabezas de ganado se arrojan a poblarse al frente del mismo chiriguano sin esperanza de resguardo alguno" (17.XII. 1788, ANB EC 1789/108: 3). Un comandante de la misma frontera asevera que el "interés de disfrutar de las dádivas" ofrecidas a los *ava* por los estancieros "mantiene en paz la Cordillera" (6.II. 1799, ANB Rück 137).

¿Cómo los *ava* percibían a estos pobladores de los cuales sacaban "dádivas" –que podríamos considerar como un "tributo" por el derecho a pastoreo[15]–, noticias y otros provechos? *El Diccionario chiriguano-español* proporciona el término de *mantingua pochi*, "miserable forastero, aventurero" (Giannecchini, Romano y Cattunar, 1916: 102). Para el misionero, la distinción es corta frente a la homogeneidad del modo de vida:

> Los cristianos pastores de sus ganados y otros que no lo son viven *en casi comunión* con los indios infieles sin más diferencia en lo político ni en lo moral que lo material del vestido ni recurso o auxilio en lo espiritual por la distancia de 30 y 40 leguas de la parroquia metidos en los montes con sus vacas no pueden ser socorridos y así viven, mueren y se entierran del mismo modo que los chiriguanos a más que son temidos y mirados aquellos lugares como un asilo de refugio o un portugualete de malhechores que los pone a cubierto de los más execrables delitos perpetrados entre los cristianos (Francisco del Pilar, 29.X. 1788, ANB EC 1789/108: 56; subrayado mío).

Esta observación confirmaría la hipótesis de Góngora resumida a comienzo de este acápite. El dato sobre el mismo tipo de entierro muestra el grado de intimidad cultural. Observadores más tardíos revelan esta semejanza incluso en el plano de las creencias, cuando estancieros buscan a curanderos *ava* para curarse, llegando hasta despreciar las campañas de vacunación del misionero (Nordenskiöld, 2002 [1912]; ver también Nino, 1912 y Schmieder, 1926). Este acercamiento cada vez más estrecho en el plano material (tanto más si el *ava* se viste "a lo

---

15 *Ver el capítulo "Reducciones jesuitas y franciscanas" en este mismo volumen (N.d.E.).*

español") y "moral" debe por esta misma razón ser contrastado con un fuerte distanciamiento en el discurso pionero: los nuevos "vecinos" deben justificar su apropiación de las tierras indígenas y por ende enfatizar el "barbarismo" de su rival. A la homogeneización cultural basada en un mismo modo de vida fronterizo, responde por contrapeso una desvalorización proporcional del "otro", hasta la negación de su humanidad.[16] Aunque estén cercanos por la cultura material y las creencias, los separa una barrera infranqueable: la competencia sobre los ricos valles internos.

Conclusión: hacia una etno-génesis de las culturas camba y chapaco

La historia de la frontera chiriguano no se reduce a la de un enfrentamiento entre dos adversarios monolíticos, el "indio bravo" o *ava* de un lado y el "cristiano" o *karai* del otro. Ambos actores son mucho más heterogéneos, con intereses distintos basados en factores religiosos, políticos, geográficos y económicos. Y sobre todo su juego se complica con la intervención de un tercer protagonista: los mestizos hispano-guaraní, cuya afiliación partidaria es ambivalente.

Del lado español, la incapacidad del proyecto imperial de ampliar su control territorial frente a un adversario tan pujante no deja a los colonizadores otra solución que la de acomodarse. Conquistador soberbio como ellos, el chiriguano les devolvía su propia imagen, como en un espejo étnico. Por otra parte, la convivencia multisecular multiplicó acercamientos e intercambios que acabaron por generar un modo de vida común. Para cambiar de lado, la distancia no era excesiva. Frutos del fracaso mutuo para aniquilar a su adversario y de la "fosilización" fronteriza consecuente, el desarrollo de focos alternativos, autónomos y ambivalentes, como los creados en torno a las "casas" Segura y Porcel, revela en una coyuntura deprimida durante un largo siglo XVII la posibilidad de llevar a cabo una política mestiza específica basada en la aspiración a la autonomía regional combinada con la adhesión de los grupos cordilleranos a su liderazgo. Estas aspiraciones culminarían en "la conspiración que hicieron los indios [chiriguano] fomentados de dos mestizos vecinos de aquella ciudad por invadirla", según la carta de un gobernador de Santa Cruz (20.III. 1681, AGI Charcas 416, cuad. 6: 335v), sobre la cual las autoridades se muestran siempre muy reservadas: semejante proyecto requiere objetivos comunes y fuertes lazos. En cuanto a las dos "republiquetas" de tipo patriarcal que se asentaron en los confines del dominio hispánico, tampoco conocemos su suerte ulterior, pero sospechamos que no prosperaron y se fundieron en el crisol fronterizo.

16 *Ver "Historia y memoria" en este mismo volumen (N.d.E.).*

Es que en la segunda mitad del siglo XVIII, con la presión demográfica y la reactivación de la minería potosina, el frente ganadero reanuda su avance. Mundo permeable, la frontera chiriguano, a diferencia de las llanuras del oeste norteamericano, no linda con un espacio extensible a lo infinito, donde a medida del avance pionero, blancos y mestizos tránsfugas puedan retirarse para crear nuevas comunidades mixtas. Relegados a papeles de intermediarios, los mestizos no tienen otro recurso que la manipulación: intervienen tanto en las juntas vecinales de la frontera como en las asambleas tumultuosas de la Cordillera, manipulan una "falsa comunicación" entre *ava* y *karai*. También pueden tomar la figura de chamanes agitadores que manejan temas apocalípticos[17] sin lograr, como un Pedro Bohórquez entre los Calchaquí o un Juan Santos Atahualpa, ejercer un liderazgo unitario afectivo entre los chiriguano.

Es en este contexto de una competencia abierta sobre tierras y mano de obra cuando surge en la documentación, por primera vez en mi conocimiento, dos nombres que tendrían gran futuro. El primero aparece como el apodo dado por los chiriguano a un perito en asuntos fronterizos: "el insigne intérprete don Sebastián de la Torre, llamado por los indios 'Chapaco el mozo', el cual tiene andado casi infinitas veces los cañones y pueblos de la cordillera" (Fray Mingo de la Concepción, 1758, AFT M188). Ignoramos si *chapaco* designa inicialmente a un individuo particular o sería un apodo genérico. Este término que luego vino a designar al poblador campesino y mestizo de los valles de Tarija tendría entonces un origen guaraní. Medio siglo después se evoca muy fugazmente al "indio camba Mariano Tasorape [quien] dio libertad y escape al joven cautivo Marcelo Rollano para que avise" a Pomabamba de los proyectos agresivos de Cumbay (24.X. 1805, ANB Rück 183: 57). En este contexto la apelación de *camba* parece restringirse a los chiriguano aliados o cristianos (notemos el nombre español de Mariano). A lo largo del siglo XIX corre esta voz de *camba* o *cambada* usada luego para designar al campesino mestizo del oriente y por extensión al poblador cruceño.[18] No cabe duda de que semejantes etnónimos se arraigan en las intrincadas relaciones hispano-guaraní, en las que la mediación mestiza tuvo un papel clave.

Otro tema de investigación concerniría la composición sociocultural de las montoneras que se implantaron en la Cordillera en torno a Mercado al norte, Umaña al oeste y el Moto Méndez al sur, durante las guerras civiles que marcaron el fin del dominio hispánico. Es probable que su componente mestizo y guerrillero, nacido al calor de los combates casi ininterrumpidos entre milicias fronterizas y chiriguano desde 1770, sea determinante para explicar su éxito: quizás estas "republiquetas" de la Independencia recuerdan en algo los antiguos sueños de autonomía regional basada en la mezcla racial de un Segura o de un

---

17 *Ver "*Tumpa *contra* mburuvicha*" en este mismo volumen (N.d.E.).*

Porcel. En la segunda mitad del siglo XIX, las uniones entre pobladores ya muy mestizos y mujeres chiriguano aceleró el debilitamiento de los últimos grupos libres de la Cordillera, forzados luego a migrar, y se convirtieron en una fuente de nuevas alteraciones. Toca ahora a etnólogos y sico-sociólogos desenmarañar los nudos de las identidades regionales "camba" y "chapaca", resultante de esta antigua, tensa y ambigua convivencia hispano-guaraní.

18 *El nombre "camba" designaba ya en el siglo XVII a los indígenas de las tierras bajas, en un sentido casi genérico (p. ej. José del Castillo: "Relación de la provincia de Mojos" (1676), en Manuel Ballivián:* Documentos para la historia geográfica de la República de Bolivia, *La Paz, 1906, t. I, p. 333). Guardó un sentido muy despreciativo hasta hace poco. Hoy, los vecinos de Santa Cruz de la Sierra lo reinterpretan a partir del guaraní* kuimbae *("hombre, macho") y lo reivindican como la denominación de todos los habitantes de las tierras bajas (blancos e indígenas) en oposición con los "collas" del occidente. Sobre este tema, ver también "Historia y Memoria" en el presente volumen (N.d.E.).*

Reducciones jesuitas y franciscanas

Después de la frontera, después los mestizos, otra ambigüedad más en la Chiriguanía: la misión cristiana y sus principales actores, los jesuitas primero, los franciscanos luego. Thierry Saignes sintetizó el tema en 1981 en una ponencia presentada en Madrid y publicada en 1984 en Bordeaux. Esta ponencia, "Jesuitas y franciscanos frente a los chiriguano" es la que publicamos aquí junto con extractos del capítulo 3 de *Ava y Karai*: "La reducción subvertida" (1990).
Otras publicaciones del autor sobre el mismo tema se encuentran en su *Bibliografía chiriguano* presentada al inicio de este volumen (en particular 1983, 1984[b], 1985[d] y 1985[e], con sus respectivas versiones en castellano).

Jesuitas y franciscanos frente a los chiriguano: las ambigüedades de la reducción misional*

(1984)

Nota preliminar de la editora: *el argumento de este texto se basa sobre los capítulos 3 y 4 de la tesis doctoral de Saignes (1974). El capítulo 3 de* Ava y Karai *(1990) retomó el texto que presentamos; las diferencias entre ambas versiones son pocas: la introducción de 1984 fue eliminada en 1990; se agregaron, por el contrario, ejemplos concretos (que citamos en nota) y dos acápites titulados respectivamente "El llamado ambiguo" y "Choques culturales". En las notas y el texto, todas las referencias al capítulo 3 de* Ava y Karai *("la reducción subvertida") son anotadas como "RS". Cabe señalar que el artículo de 1984 no indica ninguna referencia bibliográfica cuando cita documentos coloniales o republicanos: hemos reestablecido estas referencias en la medida de lo posible.*

Llegados de Paraguay en diversas oleadas migratorias durante los siglos XV y XVI, algunos miles de indígenas guaraní se establecieron al pie de los Andes, donde sometieron a las poblaciones locales. Bajo el nombre de "chiriguano", resistieron victoriosamente los intentos de conquista de los inca y luego de los españoles. Dispersos en un vasto cuadrilátero entre los altos valles andinos y las llanuras del Chaco, se multiplicaron y a inicios el siglo XVIII alcanzaron una población global (estimada) de entre 100.000 y 200.000 indígenas. En esa misma

* *Título original: "Jésuites et franciscains face aux Chiriguano: les ambiguïtés de la réduction missionnaire" (ponencia presentada en 1981 y publicada en 1984 en* Église et politique en Amérique hispanique (XVIe-XVIIIe siècles). Eléments pour un débat, *Bordeaux: Presses Universitaires, pp. 133-159). Este texto fue traducido por Federico Bossert para la presente edición; lo publicamos con la gentil autorización de la Universidad Michel de Montaigne de Bordeaux (N.d.E.).*

época, tras un siglo de infructuosos ensayos, los misioneros jesuitas comienzan su evangelización. Ya han reunido a 50.000 guaraní en sus reducciones de Paraguay, acaban de crear las misiones de Mojos en menos de veinte años, y comienzan la conversión de los chiquitano con un éxito sorprendente. Cuando son expulsados del imperio hispánico, en 1767, presiden los destinos de 100.000 guaraní reunidos en treinta aldeas misioneras, a los cuales se suman 30.000 indígenas de las quince reducciones de Mojos y 24.000 en las siete misiones chiquitano. Incluso han conseguido fundar diversas misiones entre los grupos ecuestres del Chaco, los nómadas más agresivos del continente sudamericano. Estos incuestionables éxitos sólo hacen más flagrante su derrota frente a los chiriguano: apenas dejan una sola misión compuesta por 268 fieles.

¿Debemos echar la culpa a una cierta impermeabilidad particular a la prédica jesuita por parte de los indígenas? Los chiriguano poseen una organización similar a la de otras sociedades de sabanas y selvas del piedemonte amazónico y de Paraguay: agricultura de quema (o drenaje) que produce grandes excedentes de maíz o mandioca, asentamiento en grandes poblados fortificados, importante chamanismo, evolución hacia la jefatura, guerra permanente con los vecinos que son a veces aliados y a veces enemigos. Comparten, además, las inquietudes religiosas del mundo tupí-guaraní.

En el último tercio del siglo XVIII, los franciscanos toman el relevo. En la víspera de las guerras civiles de la independencia, 24.000 chiriguano –de los cuales dos tercios son bautizados– viven en 21 reducciones bajo la dirección de los misioneros. ¿De dónde proviene este aparente éxito de los franciscanos?, ¿acaso se ven beneficiados por una coyuntura más favorable?, ¿utilizan métodos mejor adaptados? El análisis de los sistemas misioneros y de las reacciones indígenas debe resolver esta doble incógnita.

1. Misiones y fronteras

El acorralamiento colonial

Del fracaso de las expediciones armadas españolas nace una "frontera" a lo largo del territorio denominado "Cordillera chiriguano", al sureste de la Audiencia de Charcas. A comienzos del siglo XVII, ésta adquiere una configuración general que durante un siglo y medio cambiaría muy poco. Aun cuando el enemigo indígena ya no amenaza directamente los centros de la colonización española en los Andes meridionales –las minas de Potosí y la capital de la Audiencia–, se queda lo bastante cerca de los contrafuertes andinos como para mantener una presión sobre los puestos fronterizos de vanguardia. Al este, el territorio chiriguano se abre hacia el Chaco –vasto *hinterland* de indígenas libres, entre Brasil y Tucumán, que separa las provincias de Perú y Paraguay. Luego de perder

toda esperanza de comunicar estas dos áreas, y una vez establecida una comunicación directa de los Andes con el Atlántico por Tucumán a fines del siglo XVI, los virreinatos de Lima y, luego, de Buenos Aires, descuidan esta región desprovista de mineral, "frontera de guerra", que apenas podría perjudicar los tesoros reales.

Esto explica por qué cuando los jesuitas –y luego los franciscanos– se instalan en Tarija, son elegidos por las autoridades locales del sur y del oeste para pacificar el territorio indígena. Los funcionarios de la Audiencia ven en ellos una solución menos onerosa que las azarosas campañas militares.

El relevo misionero[1]

"El mayor estorbo que encontraron los españoles para hacerse dueños del Chaco como también los misioneros para plantar en él la fe, procedió de los chiriguanaes" (Charlevoix, 1910 [1756]: 283).[2] Todas las tentativas de evangelización siguen una misma trama: tras el llamado de uno o varios jefes, los padres circulan por los poblados donde son más o menos bien recibidos. Levantan cruces, que siempre son apreciadas. Como mucho construyen una capilla, bautizan a los moribundos y eso es todo. Fatigados por una indiferencia que se inclina a la hostilidad, deben regresar.

Hasta aquí, los esfuerzos eran limitados y ocasionales. La transformación de Tarija en centro misionero permanente abre una política de apostolado más intensa. En 1690 se funda, gracias a la generosidad de un rico encomendero, el colegio jesuita. Su primer superior[3] viaja al Pilcomayo, donde consigue que cese una guerra entre dos facciones rivales, atraviesa la Cordillera de sur a norte y llega a Santa Cruz, donde obtiene la liberación de un jefe que había sido encarcelado. De este doble éxito nacen dos misiones: una al norte, sobre el Guapay, la otra al sur en Tariquea, no lejos de los valles de Salinas donde dominicanos y agustinos administran varias aldeas indígenas. Algunos años más tarde, la primera es destruida por sus habitantes y la segunda es abandonada por los sacerdotes. En 1713 se retoma esta última, a iniciativa de uno de los jefes. Su éxito permite a los jesuitas soñar con la idea de fundar una "*provincia chiriguanae*", y de ligarla con Chiquitos y Paraguay. Pero, en septiembre de 1727, una coalición indígena destruye todas las misiones del sur y el puesto de avanzada de Sauces en el oeste.[4]

1 *A partir de ahí empieza el capítulo de* Ava y Karai *(1990). Todo este acápite sirve de introducción a "la reducción subvertida" (RS) (N.d.E.).*

2 *Aquí y en todo el texto, utilizamos para restituir las palabras de Charlevoix (originalmente en francés) la traducción española de su obra citada en RS (N.d.E.).*

3 *Se trata del padre José Arce. Su trabajo entre los chiriguano fue descrito en particular por Lozano y Charlevoix (ver bibliografía general) (N.d.E.).*

4 *Se trata de la rebelión encabezada por Aruma, descrita en el capítulo "Guerra e identidad" de este mismo volumen (N.d.E.).*

En 1731, las autoridades municipales de Tarija reclaman el envío de nuevos misioneros y obtienen del virrey el monopolio de acción para los jesuitas. Tres misioneros reconstruyen dos misiones en los valles de Las Salinas, pero su viaje al Pilcomayo resulta infructuoso. "En lo humano, no da este pueblo esperanza alguna de conversión", concluyen (Lozano, 1901 [1740]: 215). En 1735, uno de ellos resulta muerto por los indígenas enemigos[5] y su misión es destruida. El mismo año corría la misma suerte la misión de Guapay, la cual venía de ser restablecida. Entonces los jesuitas se desinteresaron de los chiriguano y prefirieron dedicarse a los indígenas de Chiquitos y del Chaco. Apenas conservaron la pequeña misión de Las Salinas, al sur.

Los franciscanos se preocuparon tardíamente por la evangelización de las zonas fronterizas de la América hispánica (Nuevo México, Texas, la montaña peruana, Chile). En 1755, 26 religiosos llegan desde Perú a Tarija, donde reconstruyen el colegio. Llamados por uno de los jefes de Tariquea, predican en una región normalmente cedida a los jesuitas. El virrey del Perú reparte el territorio entre las dos órdenes, entregando a los franciscanos la frontera oeste. Durante veinte años estos últimos se contentan encargándose de pequeñas misiones fronterizas, privadas de titulares seculares. El verdadero comienzo tiene lugar gracias a la labor encarnizada de un misionero, el hermano lego Francisco del Pilar, quien por sí solo funda 17 reducciones y cuya devoción despierta la admiración indígena. Pero en 1799 un levantamiento destruye seis misiones entre los ríos Guapay y Parapiti. Éstas son restablecidas al año siguiente, pero desde entonces las guerras no dejan de asolar la Cordillera. El apogeo de las misiones es alcanzado en 1810. En esa época, las luchas entre patriotas y realistas alcanzan a la orden. Los primeros arrestan a los franciscanos, sospechosos de fidelidad a la Corona. En 1816, la mayor parte de las misiones son incendiadas y los frailes de Tarija parten al exilio o son tomados prisioneros.

¿Las diferencias de método que distinguen a las dos órdenes explican el fracaso de los jesuitas y el éxito de sus sucesores? No parece. Durante el último cuarto del siglo XVI, franciscanos y jesuitas han perfeccionado sus técnicas de aculturación en Paraguay y Perú.[6] Además, las labores de la evangelización, de dirección y de iniciación en el trabajo son sensiblemente las mismas en todas las misiones fronterizas. Sin embargo, podemos percibir oposiciones en el estilo.

Los jesuitas, siguiendo las reglas de sus fundadores, pretenden ser más autoritarios. Así, no manifiestan toda la flexibilidad necesaria con indígenas tan reticentes. Por otro lado, si bien dominan perfectamente la lengua, no se dignan consagrar a los chiriguano siquiera una de aquellas crónicas que hicieron su reputación como etnógrafos y las impresiones que nos dejan son increíblemente limitadas.

---

5 *Se trata del padre Lizardi. Los otros dos misioneros jesuitas eran los padres Chomé y Pons (N.d.E.).*

6 *El texto de RS da como referencias: Borges (1960), Albó (1966) y Melià (1986) (N.d.E.).*

Los franciscanos se muestran más flexibles e indulgentes, lo cual gana una mayor aceptación. Pero hablan mal el guaraní, dominan poco las técnicas manuales y administran con dificultad el sector material de las misiones. Los informes anuales que cada responsable dirige al colegio de Tarija y las inspecciones efectuadas por la administración civil o por el comisario-prefecto de la orden ofrecen informaciones más detalladas y concretas sobre el funcionamiento de las reducciones que las "Historias" oficiales –cargadas de un tono apologético.[7]

Estas diferencias de temperamento comparten una misma pobreza a la hora de observar a los indígenas. Y explican mal resultados tan disímiles.

Jesuitas y franciscanos, sin embargo, han enfrentado el mismo desafío. Si podemos conceder a estos últimos una pujanza pionera más persistente, ésta posee un doble filo: en la segunda mitad del siglo XVIII, la misión representa tanto la vanguardia de la colonización –y es por tanto nefasta– como un refugio contra esa misma amenaza. La reiteración de los pedidos indígenas y de las tensiones que los acompañan cubre los efectos de la coyuntura. Hambrunas, epidemias y guerras han marcado en forma pareja los comienzos de la misión. Los padres han chocado contra los mismos opositores, han sufrido traspiés y destrucciones parecidas. El llamado indígena a las dos órdenes obedece a los mismos pedidos y muestra las mismas reticencias contradictorias, sin embargo, unos han fracasado allí donde los otros han conseguido implantarse. La clave de este enigma es otra y aquí es preciso examinar la política de la reducción.

[Incluimos a partir de aquí el texto agregado en RS. N.d.E.]

Al aceptar la reducción, los chiriguano introducen en el corazón de su sociedad un adversario resuelto e insidioso cuyo mensaje contradice radicalmente los imperativos de la tradición. Las divisiones que resultan en el seno de la Cordillera entre partidarios y adversarios de los *pai* (los padres) aparecen profundas e irremediables. Por lo tanto, sorprende el tono muy desengañado de los cronistas misioneros sobre el valor el llamado chiriguano:

> Esta nación, igualmente pérfida y feroz, mostraba deseos de reconciliarse con los españoles pidiendo misioneros únicamente cuando se les hacía difícil proseguir la guerra o necesitaba desviar alguna tormenta que la amenazaba (Charlevoix, 1910 [1756]: 372).

Al cual hace eco el ex prefecto de las misiones franciscanas:

> Su fin principal, y tal vez el único que tuvieron para solicitar o admitir misión, no fue otro que la seguridad de sus personas en el tiempo de guerras, y las comodidades

---

7 *El texto de RS remite en esta parte a Saignes, 1987ª (N.d.E.).*

> temporales que se disfrutan bajo la dirección de unos ministros caritativos (Comajuncosa, 1810, en Comajuncosa y Corrado, 1884: 249).

¿Podemos seguir aquí un realismo tan crudo que reduce la demanda indígena a conveniencias temporales? Por "caritativo" y tolerante que sea, el régimen misional implica muchas obligaciones muy alejadas de los ideales "salvajes".

Los estudios de la evangelización de Paraguay muestran que la reducción cristiana realiza y amplifica una virtualidad del dispositivo político-religioso latente en la sociedad guaraní (H. Clastres, 1975; Necker, 1979). Entre los chiriguano, ¿son las mismas dimensiones puestas en juego?, ¿o debemos fiarnos únicamente de las aspiraciones materialistas que les prestan los cronistas religiosos? A través de las reacciones indígenas, en los inicios como en su vida cotidiana, debemos analizar las motivaciones que podían movilizar a los chiriguano en favor o en contra de la reducción misionera.

El llamado ambiguo

Los chiriguano buscan la protección de los *pai* cuando se ven amenazados por un enemigo superior o por un estrago biológico (epidemia, hambruna). Sin embargo, no tienen todos el mismo interés o, más bien, son motivaciones muy distintas que los empujan hacia los misioneros. Las tensiones en torno a este pedido no dejan de ser instructivas sobre el estado interno de cada grupo local.

Un contexto de urgencia

Los comienzos de la evangelización se desarrollan en una atmósfera de emergencia. En 1690, durante la primera travesía jesuita de la Cordillera, los habitantes entonces afectados por la carestía ofrecen instalar una capilla, pero también una estancia de ganado (Lozano, 1941 [1733]: 267-269). Tres cuartos de siglo después, en una gira sureña, fray Miguel de la Peña ridiculiza a una "hechicera" llamada para conjurar la sequía y en otro pueblo se le pide que haga llover, lo que sucede (1765, AFT M11). La desgracia climática revela la impotencia de los chamanes. Otras calamidades naturales o sobrenaturales –como el alma de un "apóstata" difunto que viene en 1713 a perturbar el sueño de los tariqueños (Lozano, 1941 [1733]: 290) o la crecida del río de Pilipili en 1762 (AFT M266; Mingo de la Concepción, 1981 [1791]: 135)– provocan cambios brutales de grupos hasta entonces opuestos a la reducción. Durante la crisis biológica de los años 1790, un misionero expresa crudamente el beneficio esperado:

> Estoy convencido al verlos por los montes comiendo raíces y contagiado de las viruelas que admitirán sin duda el evangelio como los anteriores (Francisco del Pilar, 7.VIII. 1792, ANB Rück 108: 98).[8]

Unos veinte pueblos piden la reducción, pero los franciscanos pueden apenas satisfacer la mitad de las demandas.

Otro argumento destaca la exposición geográfica de los pueblos a la presión pionera: la conversión aseguraría una protección oficial contra la invasión ganadera o las represalias de las milicias. Esta perspectiva estratégica recibe contrapruebas. Si bien los grupos septentrionales de la ribera norteña del Guapay, arrinconados entre la colonización cruceña y la hostilidad de los pueblos de la orilla opuesta, aceptan en los años 1770 la reducción y aparecen pronto como los sujetos más fieles y prósperos del colegio de Tarija, en el sur los grupos vecinos de las Salinas, también expuestos al avance ganadero, rechazan la implantación misionera tanto jesuita como franciscana; al oeste, en agosto de 1758, el futuro cronista Manuel Mingo de la Concepción fracasa en los cinco pueblos fronterizos de Tomina y lo atribuye al "mucho daño de los cristianos que viven juntos a ellos" (AFT M5).

Tampoco una ubicación lejana frente a la franja pionera implica una oposición a la misión. Durante las guerras de 1727-1735, los líderes de Guacaya, valle central considerado como "la piedra de toque de todas las revoluciones de la Cordillera" (Mora, 1931 [1729]: 105), van a Tarija a pedir a los jesuitas que vayan a sus pueblos. En 1765, Macharetí y Tarairi, grandes pueblos limítrofes del Chaco, aceptan la instalación franciscana; pero los preparativos son interrumpidos por la muerte del misionero (Mingo de la Concepción, 1981 [1791]: 426). En los años 1790, es toda la franja chaqueña que implora la misión, no para escapar a una agresión colonial, sino más bien para conseguir, por la mediación misionera, bienes metálicos y alimentarios –lo que remite a una coyuntura climática y biológica crítica–.

Si consideramos el mapa de los establecimientos cristianos en la Cordillera, no nos sorprende mucho su disposición espacial que refleja dos tensiones: primero una tensión entre centro y periferia, en la medida que los misioneros no lograron implantarse en los valles centrales del territorio indígena, sino en sus contornos. Pero se añade una segunda observación muy esclarecedora: de un total de 24 reducciones, doce son fundadas en las "fronteras" hispánicas (cuatro al norte, cuatro al oeste, tres al sur) y la otra mitad en los confines del Chaco, lejos de los centros coloniales de abastecimiento en hierro o carne. ¿Es lícito establecer una correlación directa entre esta exposición alejada y la fundación misional?, ¿los conflictos

8 *Indicamos aquí los nuevos números de la colección Rück, que cambiaron en los años anteriores (N.d.E.).*

internos que provocaba el llamado al sacerdote bastan para desacreditar cualquier interpretación reductora a las solas motivaciones materiales y oportunistas?

Crisis y trastornos

Una vez aceptado el principio de la gira misionera, se trataba de fortalecer los corazones indígenas en su promesa de convertirse al Dios de los cristianos. No obstante, las aprensiones persistían, las resoluciones vacilaban y los líderes dudaban. Los colonos vecinos no eran los últimos en propagar calumnias contra la instalación misionera (ver en particular el terrible conflicto en Cuyambuyu a comienzos del siglo XIX en AFT M301 y M303).

Jesuitas como franciscanos deploran el mismo temor: "están persuadidos que apenas se declarasen por cristianos quedarían convertidos en esclavos de los españoles" (Charlevoix, 1910 [1756]: 284); "están en la falsa aprensión que lo mismo será hacerse cristianos que ser ya esclavos de los españoles" (Mingo de la Concepción, 1981 [1791]: 109). Efecto secundario de este recelo: el Presidente de la Audiencia de Charcas debe asegurar a los habitantes de Pilipili que no tendrán que pagar tributo a la Corona (1758, AFT M186).

Otros argumentos traducen rechazos culturales propios de los amerindios fronterizos. En la medida que el bautizo (llamado "lavado de cabeza")[9] era administrado en prioridad a los párvulos moribundos, debía acarrear la muerte, terror renovado a cada generación (Nino, 1912: 300-301). Poligamia y convites de chicha constituían otros graves motivos de pelea.

El cristianismo busca desvalorizar cada elemento de las creencias y prácticas socioculturales indígenas. Sus contrincantes deben recordar entonces los grandes principios de la política "salvaje". Por suerte han sido transmitidos dos discursos pronunciados contra la implantación evangélica durante asambleas pueblerinas. En estas asambleas se juzgó la suerte de las primeras tentativas misioneras, jesuita primero y luego franciscana. Estos discursos explicitan los valores de la cultura chiriguano.

En 1691, dos líderes, Urbano Garnica y Perucho de Santa María, intentan convencer a los habitantes de Tariquea de renunciar a su proyecto de vivir bajo la ley cristiana: "los Padres son precursores de los españoles que os quieren juntar en un pueblo para lograr mejor el tiro"; los "ejercicios del catecismo" hacen olvidar el de las armas; el perdón de las ofensas se opone

9 *No sabemos sobre qué fuente se apoya Saignes para dar esta traducción. "bautizar" se dice en guaraní chiriguano* ombongarai *o, como lo escribe un franciscano*, amocarai, *es decir "hacerse* karai, *yo me hago* karai" *(diccionario chiriguano de Santiago de León, 1791, AFT MS11; publicado en 1998 en Tarija y Camiri: Centro Eclesial de documentación/Teko Guaraní) (N.d.E.).*

a "nuestra primera ley", la venganza de los agravios; "nadie nos temerá ni respetará"; agregan que el ejemplo de los indios de Perú y ahora de los chaqueños que viven en servidumbre debe alertarlos (Lozano, 1941 [1773]: 273-274). Defensa de las tradiciones y rechazo de la futura opresión, estos temas hablan directamente al corazón de la gente. La asamblea nocturna sigue y en medio de cantos y bailes, entrecortados con libaciones, son discutidas las posturas. Al amanecer, para sorpresa de los jesuitas, la reducción es aceptada, pero bajo tres condiciones: no salir del valle de Tariquea; vivir a su gusto (sin ser compelidos a convertirse o para los polígamas a renunciar a sus mujeres o a exiliarse); los hijos no debían servir a la iglesia y, cuanto más, a los españoles. Los misioneros aceptan, pero constatan pronto un "resfriamiento de los catecúmenos adultos". Cuatro años después deben abandonar la reducción (Lozano, 1941 [1733]: 295-296). Las exigencias chiriguano eran contrarias a sus principios.

En 1747, gracias a la protección española y bajo la promesa de volverse cristianos, unos chané que moraban en los confines chaqueños y sujetos a los pueblos chiriguano, son transferidos al oeste y asentados en el valle de Pilipili. Once años después, los líderes de Pilipili son convocados por el corregidor de Tomina e interrogados sobre sus intenciones:

> Dijeron que querían ser buenos amigos del cristiano pero no cristianos, alegando dichos capitanes que ya eran de cabeza dura para poder aprender a rezar y también porque luego sucediera lo que sabían había sucedido en otra misión (creo que de Padres jesuitas) y fue el que hubo azotes (dicen) y que les quebró el Padre los cántaros de chicha (1758, AFT M5).

Los misioneros inician entonces una larga lucha para convencer a los habitantes de Pilipili y no sabemos quién muestra el mayor empeño, los primeros o los segundos. En 1766, una capilla ha sido edificada. Un habitante, Romi, curado "milagrosamente" de una herida (ve en sueño a un *pai* anunciarle que otro *pai* lo va a curar) y nombrado gobernador de la misión por el corregidor, anuncia "a cara descubierta" durante una fiesta el 20 de mayo de 1767 su intención de convertirse. Chindica, uno de los ocho "capitanes", viejo y tenaz líder de la oposición, recalca el peligro que corre el pueblo:

> Parientes y soldados míos, todavía estoy vivo y parado para defenderles a vosotros [...] Ya voy a Chuquisaca para que con su orden [del presidente de la Audiencia de Charcas] que no me han de negar a mi respeto sacar a todos muy lejos de aquí en mulas aparejadas. Lo que importa es que de ninguna manera queráis ser cristiano porque eso es un engaño para ponernos después curas y vivir nosotros la amarga vida de opresiones que sabemos y vemos en los cristianos. Mientras yo viva a lo menos ninguno de mis parientes puede hacerse cristiano ni yo puedo dar licencia. Uno dice que quiere hacerse cristiano, dejen a él solo que vaya a ser

> muchacho de los españoles que viéndose harto de trabajos, él volverá a nosotros como ha sucedido con muchos hombres. Ese hombre con el fin y condición de ser cristiano recibió el bastón, por eso lo tiene tan chico y ridículo que no vale para nada. Yo sí soy capitán que tengo con tamaño casquillo porque mi poder es grande y que puede parecer en cualquiera parte. Pero vosotros que sois gente noble, no, no, no queráis tal ignominia para nuestra nación pues Dios nos ha dado tanta cabeza y corazón (AFT M202).

Bajo pretexto de denunciar la futura esclavitud, Chindica quiere afirmar su poder que todos, incluso las más altas instancias españolas, no pueden sino reconocer. Las alusiones proféticas son claras: nuevo viaje hacia un más allá de abundancia (simbolizado por las "mulas aparejadas"), lejos de un mundo de miseria, ubicuidad de sus poderes. Más extraño aún, el líder se opone a la presencia misionera y admite a la vez el recurso a la Audiencia como mejor garante de su legitimidad. De hecho, Chindica quiere monopolizar las funciones de intermediarios con el mundo colonial. Pero no puede imponer su ley y los aldeanos se inclinan poco a poco en favor de los franciscanos. ¿Quiénes son, pues, estos personajes opuestos a la cristianización? Los documentos los presentan como "indios pervertidos", "malevolentes" o "nocivos", a veces, más explícitamente como "apóstatas" o "brujos".

Apóstatas, chamanes y líderes

Dentro de la categoría de "apóstatas" se encuentra a varios adversarios de la evangelización, muy problemáticos dado el particular énfasis religioso de la cultura guaraní. Lamentablemente las fuentes misioneras no proporcionan datos sobre el proceso mental y sico-sociológico que lleva a un *ava* recién convertido a negar sus creencias tradicionales para aceptar el mensaje cristiano. Sospechamos que la dimensión profética de la prédica, sobre todo la seguridad de la salvación, haya constituido un fuerte incentivo. En otra perspectiva, esto puede proporcionar el secreto de la potencia blanca (*karai*). La difusión de la doctrina por el rezo y el catecismo ofrece a los *ava* la ilusión de acceder a los misterios más escondidos de la revelación cristiana. Desconocemos los motivos que conducen a estos neófitos a abandonar un día su nueva fe y combatir a sus predicadores. Por ejemplo, el gran líder de la guerra de 1727, Juan Bautista Aruma, es un ex neófito de Tariquea. Los protagonistas de la rebelión de 1799 son también antiguos bautizados de las misiones del Parapiti. ¿Cómo interpretar semejantes cambios tan brutales? Una vez los sacramentos administrados, y al experimentar la ausencia de los efectos esperados, ciertos neófitos se sienten defraudados y pasan al bando hostil a los celadores del Cristo. Sin embargo, en los saqueos de 1727-1728, el empeño por destruir objetos sagrados (como las estatuas) o también la manipulación mágica de los objetos de culto (cáliz enterrado bajo las cabañas

para proteger de las epidemias, uso de los vestidos sacerdotales) revela una fuerte ambivalencia hacia los símbolos cristianos.

Entre estos "apóstatas", unos revisten una dimensión crucial en la cultura chiriguano: son los chamanes, aún más radicales si cumulan la función de líder. En 1691, uno de los adversarios de los jesuitas había sido llamado Perucho de Santa María "por haber fingido el año atrás que Santa María estaba en una cueva y que un negrito le servía" (BN Río de Janeiro I-29-3, 29). ¿Qué buscaba mediante este subterfugio: atribuirse la potencia del elegido como intermediario con el panteón cristiano a fin de otorgar a su vez la seguridad de la salvación? Chindica también manifiesta una inspiración religiosa en sus imprecaciones y proclamas: de hecho, atemoriza a sus partidarios.

Es que en la tradición guaraní y chiriguano, los chamanes compiten directamente con los "hechiceros de traje negro" (los sacerdotes) para conocer el "fin del mundo" y el camino de la salvación. Compiten con los misioneros por alcanzar el centro de la potencia ibérica para renovar su saber. Por ejemplo, en 1634, cuando los líderes del Ingre, movidos por la prédica jesuítica, van a consultar a su chamán llamado Baitapi ("piedra llana") sobre su conducta, éste se decía muy cansado pues "por venir más ligero, había hecho su camino por la más alta región del aire desde España" (*Carta Anua* 1632-1634, Biblioteca de la Real Academia de la Historia, Jesuitas 129: 242v). Que encuentren su inspiración en las fuentes del poder blanco o en la tradición indígena, los chamanes acogen con desenvoltura la amenaza de los castigos cristianos: "proponiéndoles el infierno y fuego eterno que les esperaba, respondían que ellos apartarían de sí las brasas fácilmente" (Lozano, 1941 [1733]: 66). Guaricaya, líder de Iti y Tayarenda apoyado por el chamán Mateca (tratado de "dios" por los misioneros), declara "que quería ir con sus abuelos a los infiernos" (sin fecha, AFT M281).

No obstante, el fin de estos grandes contrincantes enseña que su bella seguridad no es tan inquebrantable. Durante su agonía, Lorenzo Aypoce, adversario empedernido de los jesuitas, tuvo una aparición y vio el paraíso donde "reconoció a un sobrinito suyo que murió infante recibido el bautismo", luego vio el infierno donde "reconoció a muchos compatriotas suyos que padecían terribles tormentos y que una disforme piedra los despedazaba y molía el cuerpo, más éstos se reunían muy presto para que se renovasen los tormentos"; instó a su familia a convertirse y luego murió (Lozano, 1901 [1740]: 186-87). Igualmente, Juan Bautista Aruma, ex neófito de Tariquea y líder de la sublevación de 1727, herido por un tigre en enero de 1758 muere llamando a un sacerdote (Mingo de la Concepción, 1981 [1791]: 408). El fin de Chindica es también edificante: sueña que al dormir en su chacra estalla un incendio; a punto de perecer, le salva un aguacero. El misionero le da la llave: el agua bautismal salva del fuego eterno. Bautizado durante la Navidad de 1767, insta a sus parientes a seguirle; muere pocos meses después

(Mingo de la Concepción, 1981 [1791]: 162).[10] Guaricaya presenta una evolución más accidentada. Después de veinte años de resistencia activa, pacta con los franciscanos y aparece como un catecúmeno emprendedor: en la más pura tradición profética, ¡amenaza con la muerte a los que rechazan convertirse! Reinicia su agitación a la cabeza de los "apóstatas" (AFT M276 y M285) y muere, quince años después, reconciliado pero rechazando siempre el bautismo (Comajuncosa, 1810, en Comajuncosa y Corrado, 1884: 205). Sobresale la ambigüedad de estos adversarios, quienes acaban por capitular (aun si abjuran luego), incluso pactar con estos "colegas" superiores –los misioneros–, cuyos secretos intentan captar. Finalmente, sin fuerzas, se vuelven los más activos proselitistas de la nueva fe. Conductas tan contrastadas nos obligan a determinar la dimensión exacta de las luchas entre chamanes y misioneros: ¿Podemos reducirla a una simple lucha de influencia entre dos especialistas de lo invisible sobre la sociedad?

La intervención de los demás actores nos muestra que no es tan sencillo. Veamos unos casos. En 1733, los padres Chomé y Lizardi son cogidos en Caraparí en el sur; una noche, los guerreros de un grupo vecino vienen para matarlos y deben esconderse en la casa del líder; empero los jesuitas no se ilusionan sobre la protección ejercida por sus huéspedes: "miraban el atrevimiento de los de Cayza como un insulto personal hecho a ellos; y el ardor que manifestaron, más fue efecto de su sentimiento, que de afecto o estimación hacia nosotros" (Chomé, 1756 [1735]: 180). Treinta años después, un colega franciscano oriundo de Paraguay[11] conoce la misma desgracia en Macharetí (1765, AFT M10).

Las entradas misioneras reactivan las tensiones entre pueblos y también entre líderes. En Saypurú, Maruama, "cacique muy respetado", se opone a cualquier intento de reducción. Entonces, el gobernador-intendente Viedma quien se apoya sobre Canderugua, otro líder más favorable a los españoles, manda un destacamento de milicia para asentar un fuerte y reedificar el pueblo recién incendiado por Maruama. Tres años después, este último fugitivo retorna a vivir en la misión que ayuda a mantener (Mingo de la Concepción, 1981 [1791]: cap. XV).

Por el contrario, otros líderes, quienes habían aceptado precipitadamente la intromisión misionera, se hallan aislados y discutidos en el seno de su propio grupo. En 1735, Caruati, cacique de Ytau, "se dio cuenta que su gran interés en la conservación d los cristianos provocaba el odio de su nación que conspiraba contra él"; debe salir con sus fieles a refugiarse entre

10 *Las fechas son equivocadas: "comenzó Chindica a dejar su crueldad y la aversión al cristianismo" recién a partir de febrero de 1768. Fue bautizado poco antes de su muerte, el 24 de agosto del mismo año (Mingo de la Concepción, 1981 [1791]: 162) (N.d.E.).*

11 *Fray Miguel Jerónimo de la Peña (N.d.E.).*

los españoles (Lozano, 1901 [1740]: 279). En Pilipili, los capitanes partidarios de los misioneros son en un primer tiempo renegados hasta por sus mujeres e hijos. En el pueblo vecino de Acero, Chemboyere quien solicitó la intervención franciscana "sin consulta ni parecer de sus indios [...] se hallaba cobarde y temeroso de los indios mal contentos" (Mingo de la Concepción, 1981 [1791]: 159): ¿no habría excedido los límites de su mandato que consiste en hacerse el intérprete de la opinión pública?

De lejos, es la rivalidad entre líderes y chamanes la que más exacerba la evangelización. ¿Es legítimo relacionar el colgamiento por las milicias cruceñas de Guarupay, chamán de Guacaya reputado inmortal, y el pedido de *pai* jesuitas por Tacara, "capitán grande" de los 14 grupos locales del mismo Guacaya (Lozano, 1941 [1733]: 211, 333)? En los periodos de grandes calamidades (hambrunas, epidemias, guerras), ciertos chamanes dotados de poderes proféticos pueden anunciar la pronta destrucción y aparecer como los únicos salvadores. Cuando acumulan potencia mágica y mandato político, como en el caso de Chindica, rompen con el discurso de los líderes obligados a respetar la voluntad general: abren una verdadera lucha por el poder (por ejemplo, entre Chindica y Romi). Los mecanismos políticos tradicionales, fundados sobre la libre iniciativa de los miembros, logran difícilmente neutralizar las fuerzas religiosas de trastorno y reestructuración social en torno a los caudillos proféticos.

Para los chiriguano (y sobretodo para los líderes), el recurso misionero aparece como la única vía de contrarrestar la seducción chamánica: permite conjurar la imposición de un poder ilimitado fundado en el terror de una palabra apocalíptica. Al colmar a los aldeanos con regalos y prometerles la salvación *post mortem* (aunque difícil de verificar) de los *karai*, ¿no revelarían los misioneros la presunción de los agitadores carismáticos en su propio campo? Nada extraño que durante las giras apostólicas de1690 y de 1790, en plenas calamidades de todo tipo, se inicie una carrera entre los líderes de los pueblos por recibir el respaldo material y "sobrenatural" de los *pai*, lo que explica el tono ansioso de su llamado.

Jesuitas y franciscanos asistieron a estas rivalidades exacerbadas, que les favorecían a menudo, sin entender su dimensión exacta. Dotados de una perspicacia bien limitada, atribuyeron a la demanda indígena cálculos muy mezquinos: mediante la reducción, escapar a la inseguridad material o al castigo de las milicias fronterizas. Por cierto, estas ventajas inmediatas representadas por la misión no engañaban a nadie.

Lo que está en juego es mucho más grave. Detengámonos un rato en la gira de fray Miguel de la Peña, "criollo del Paraguay y muy perito en ambas lenguas chiriguana y guaraní" en 1765 en los pueblos de la orilla izquierda del Pilcomayo, área alejada de la presión pionera. Recibe la protección el líder de Tarairi:

> Preguntándome un día el capitán cuál era mi Dios, respondí que mi Dios era el que había criado todas las cosas que veía, que eran las estrellas, la luna, el sol y de todo aquello que él podía imaginar pero que él no tenía ni principio ni fin; que le mostrase, que no podía ver, sino sólo su imagen, su imagen quería ver, fui a traer a Nuestra Señora de Belén y descubriéndola empezó a decirle que le diese larga vida, buena y mucho maíz para tomar chicha y traerle muchos tobitas; y diciendo esto se levantó, fue a su casa, trajo un bastón y le entregó que ella era capitana, dijo que a ella le daba, y así que quería tenerla en su casa; que diciéndole yo que no podía estar donde había tanto fuego y humo se prometieron a hacerle casa todos [...] Me partí de aquel pueblo [...] queriendo algunos acompañar hasta el Paraguay (1765, AFT M10).

Entre los cincuenta candidatos al viaje "a ver a sus parientes y certificarse por sus mismo ojos de la grandeza [de las reducciones guaraní]", el misionero escogió a unos diez que llevó a Buenos Aires (AFT M11). ¿Es lícito oponer la fidelidad a la tradición del capitán de Tarairi en su petición a la estatua de la Virgen –larga vida, mucha chicha, y cautivar a numerosos enemigos (los toba del Chaco)– al deseo de visitar Paraguay y constatar la felicidad indígena bajo los buenos *pai*?

Los jesuitas parecen haber realizado *hic et nunc*, lo que los guaraní siempre han deseado: una tierra de abundancia lejos de la codicia colonial. Realización caramente pagada embargo: los misioneros representan el cumplimiento de un poder que la sociedad indígena intentaba exorcizar, es decir, el advenimiento de un liderazgo reforzado con una garantía religiosa irrefutable y el origen de un flujo de bienes inagotable. En la carrera a la previsión, frente al recurso chamánico y a la amenaza profética, el misionero sale ganador: al concentrar en sus manos las funciones de generosidad y protección, aparece como un líder-chamán exitoso.

Amarga victoria sin embargo: si bien no provoca el contagio microbiano, la reducción sí multiplica sus efectos mortales. Severas crisis de mortandad marcan las más de las veces los inicios del pueblo misional. Lejos de cuestionar el papel de los *pai* (a menudo propagadores del microbio sin saberlo) y su poco poder, los chiriguano "ellos mismos reconocían que les castigaban Dios y voluntariamente se ofrecieron al gremio de la Santa Cruz" (F. del Pilar, 7.VIII. 1792, ANB Rück 108). La reducción atrae la muerte y así confirma las aprensiones apocalípticas de los aldeanos. Las epidemias son el castigo prometido a un grupo angustiado tanto por haber antes rechazado al dios cristiano como por haber luego renegado a sus abuelos míticos. La desgracia biológica revela cómo la inquietud existencial de los chiriguano ya no encuentra solución en el marco cultural tradicional. Por esta brecha, esta duda "enfermiza" (Métraux), irrumpe la propuesta misionera. Fruto del cansancio de una sociedad dividida, la reducción bajo la férula misional aparece como un dominio de reposo, lejos de las vicisitudes temporales.

Corta ilusión sin embargo: pronto, la misión se revelará como un lente amplificador de todas las tensiones que atraviesan la sociedad indígena. [Fin del texto agregado en RS. N.d.E.]

2. El régimen misional[12]

Una vez establecido el principio de la misión, la aldea chiriguano se vuelve el teatro de una lucha cotidiana, imprevisible y siempre renovada, para imponer el nuevo orden social y moral que implica el cristianismo. Se trata de apropiarse de las almas, de domar los cuerpos. Las costumbres heredadas de los antepasados y reactualizadas en cada generación son un obstáculo. Las familias indígenas deben inscribirse en un espacio ordenado e integrarse en un tiempo lineal, totalmente ajenas a su concepción del universo, de la sociedad y de la vida.

Los hombres, el espacio, el tiempo

Cifras diversas

El éxito de una misión se mide por sus efectivos. Los padres se aplican cuidadosamente a elaborar balances estadísticos anuales que constituyen algo así como boletines de salud. Si estos informes faltan en el caso jesuita, abundan para las reducciones franciscanas. Incluso es posible confrontarlos con los censos anuales establecidos por la administración de Santa Cruz, de la cual dependía la mayor parte de las misiones. Pero la diferencia de los resultados nos hace dudar de su exactitud. Las cifras totales de los religiosos son entre 10% y 30% superiores a las de los funcionarios, y las variaciones en los detalles son importantes. Los criterios de edad y sexo difieren, lo cual dificulta el cálculo de clases de edad, de sexo, de las tasas de natalidad, nupcialidad y fecundidad.

Las verdaderas limitaciones de la encuesta demográfica se hallan, por otro lado, en la movilidad de los indígenas y en su reticencia a ser contados. Los chiriguano temen que esto sea un preludio a su enrolamiento al servicio de los españoles o a la percepción de tributos. Las mujeres, además, al ver que los sacerdotes bautizan ante todo a los bebés moribundos, piensan que el "lavado de cabeza ocasiona la muerte" y esconden a los recién nacidos.[13] Ante todo, la movilidad perpetua de los comunarios, disgregados en expediciones de caza y recolección, viajes de visita, migraciones de trabajo a las haciendas, dispersión en las colinas a la primera señal de escasez o epidemia, vuelve muy aleatorio su registro en listas.

12 *Bajo el título de "Un mundo 'bajo son de campana'", RS retoma a partir de aquí el mismo texto (N.d.E.).*

13 *El texto de RS da como referencia un caso de Iti en 1796, ANB Rück 133 (N.d.E.).*

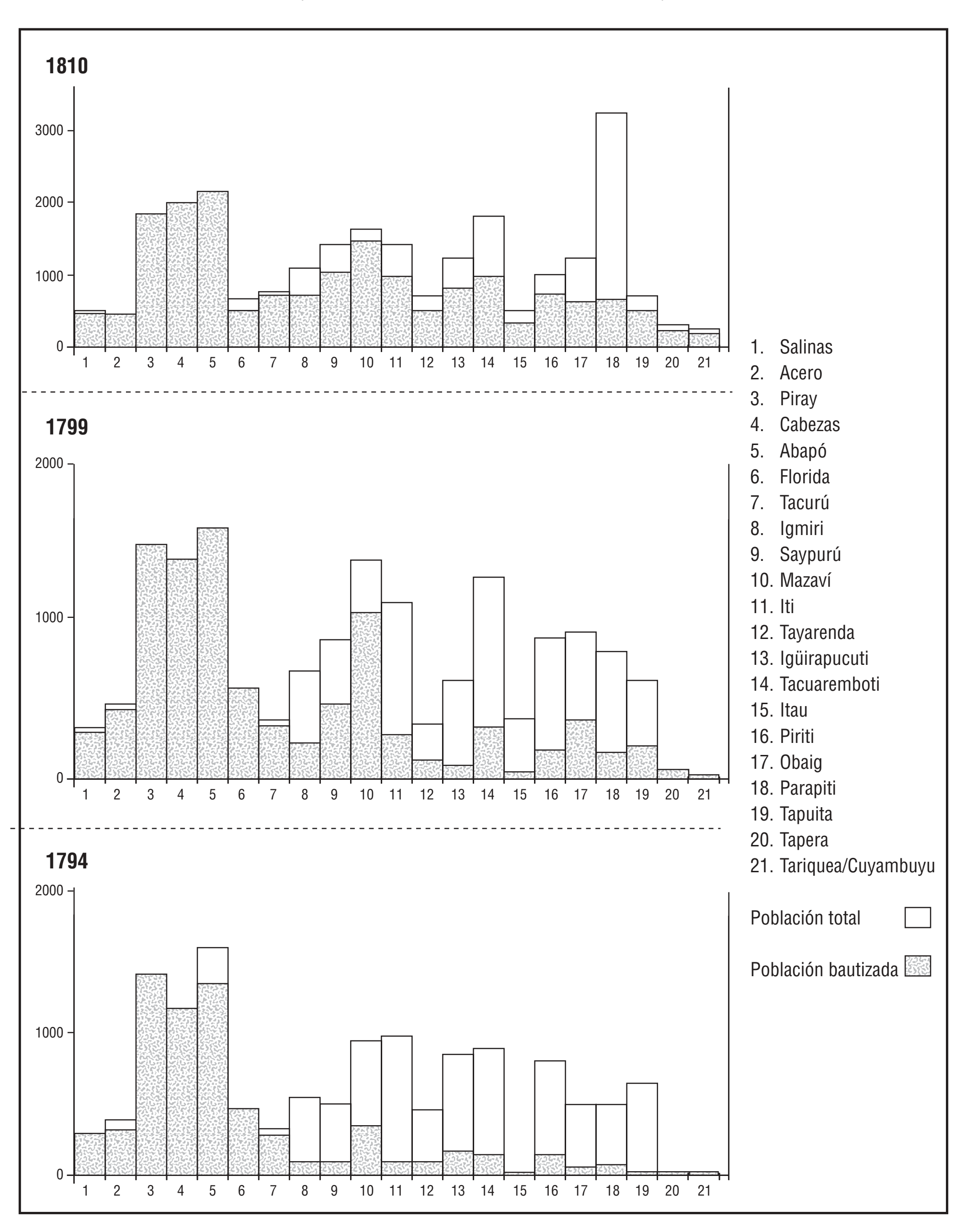
Cuadro 6
Situación estadística de las misiones chiriguano (1794-1810)

Nota de la editora: Thierry reemplazó el cuadro estadístico de "Jesuitas y franciscanos…", poco claro, por un gráfico más explícito en RS (fig. 2 en la presente edición). Para intentar proporcionar un máximo de datos a los lectores, hemos reelaborado el cuadro original, que presentamos a continuación junto con el gráfico. Cabe señalar que, si bien hemos podido ubicar las referencias de los documentos originales, sólo hemos podido verificar (y corregir en algunos casos) las cifras, sumas y porcentajes para los censos de 1799 y 1810.
Los censos distinguen entre los neófitos cristianos y los no bautizados o "gentiles". No se incluye a la misión de Centa (Orán) por no ser una reducción de chiriguano sino de "mataguayos y vejoces" (grupos wichí); cabe señalar también que la misión de Salinas comprendía a chiriguano y mataguayo, y que las de Iti y Acero eran de chané. Todas las notas que acompañan este cuadro son de la editora.

Misión	1794[a]					1799[b]					1810[c]				
	cristianos		gentiles		Total	cristianos		gentiles		Total	cristianos		gentiles		Total
	Nº	%	Nº	%	Nº	Nº	%	Nº	%	Nº	Nº	%	Nº	%	Nº
Salinas	282	98%	7	2%	**289**	342	91%	33	9%	**375**	459	91%	47	9%	**506**
Acero	322	78%	90	22%	**412**	457	94%	28	6%	**485**	472	98%	9	2%	**481**
Piray	1314	99%	9	1%	**1323**	1627	100%	3	0%	**1630**	1670	100%	0	0%	**1670**
Cabezas	1062	96%	48	4%	**1110**	1396	97%	44	3%	**1440**	1799	100%	2	0%	**1801**
Abapó	1286	89%	164	11%	**1450**	1613	98%	35	2%	**1648**	2046	100%	6	0%	**2052**
Florida	463	97%	15	3%	**478**	493	100%	0	0%	**493**	570	100%	0	0%	**570**
Tacurú	265	71%	106	29%	**371**	255	82%	56	18%	**311**	679	95%	36	5%	**715**
Igmirí	137	25%	415	75%	**552**	170	31%	380	69%	**550**	620	57%	461	43%	**1081**
Saypurú	54	12%	400	88%	**454**	367	42%	510	58%	**877**	945	72%	373	28%	**1318**
Mazavi	355	38%	581	62%	**936**	1023	74%	361	26%	**1384**	1520	88%	201	12%	**1721**
Iti	40	5%	846	95%	**886**	167	16%	847	84%	**1014**	883	64%	496	36%	**1379**
Tayarenda	30	8%	354	92%	**384**	131	36%	231	64%	**362**	394	65%	212	35%	**606**
Igüirapucuti	118	15%	690	85%	**808**	90	13%	629	87%	**719**	749	64%	430	36%	**1179**
Tacuaremboti	89	9%	876	91%	**965**	371	26%	1060	74%	**1431**	860	55%	700	45%	**1560**
Itau	s/d	s/d	s/d	s/d	**s/d**	59	15%	328	85%	**387**	177	36%	319	64%	**496**
Piriti	78	11%	656	89%	**734**	173	22%	625	78%	**798**	737	68%	345	32%	**1082**
Obaig	32	8%	370	92%	**402**	367	42%	507	58%	**874**	580	47%	646	53%	**1226**
Parapiti	58	14%	348	86%	**406**	155	21%	601	79%	**756**	606	19%	2605	81%	**3211**
Tapuita	s/d	s/d	s/d	s/d	**604**	243	44%	310	56%	**553**	343	51%	324	49%	**667**
Tapera[d]						21	31%	46	69%	**67**	154	73%	56	27%	**210**
Tariquea/ Cuyambuyu[e]											92	50%	92	50%	**184**

Notas
(a) AGI Lima 601.
(b) AFT M78a, reproducido en Lorenzo Calzavarini (ed.): *Presencia franciscana y formación intercultural en el sudeste de Bolivia según documentos del archivo franciscano de Tarija (1606-1936),* (Tarija: Centro Eclesial de documentación, 2004: t. 2, pp. 656-657) y parcialmente (con sólo los totales) en Antonio Comajuncosa: "Misiones de Tarija" (1800) en Pedro de Ángelis (ed.): *Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de la provincia del Río de la Plata*, Buenos Aires: Imprenta del Estado, t. V: 51).
(c) "Catálogo de las misiones del colegio de Tarija […] en el presente año de 1810" en Comajuncosa y Corrado: *El colegio franciscano de Tarija y sus misiones*, Quarrachi: tip. del colegio de S. Buenaventura, 1884, p. 275.
(d) La misión de la Tapera fue fundada en 1798.
(e) La misión de Cuyambuyu fue fundada en 1804 y traslada a Tariquea en 1810.

Figura 2
Evolución numérica de la población total y bautizada de las misiones franciscanas de la Cordillera
(Corresponde al cuadro 3 de *Ava y Karai*)



La evolución de los efectivos comunarios en las misiones acompaña las fundaciones: en 1780, 6.000 indígenas viven en seis reducciones; en 1800, 18.000 en veinte; en 1810, 24.000 en 21, cifras que caen a 21.000 en 1813. Entre 1800 y 1810, para las mismas misiones, calculamos una tasa media de crecimiento anual del 2,5% –lo cual no da cuenta, en absoluto, de las importantes variaciones de detalle entre ellas–. Podemos clasificar el crecimiento de las misiones siguiendo criterios demográficos. El primer grupo comprende las misiones antiguas, afectadas por las epidemias y la presión colonial, cuyos pocos efectivos se estancan a lo largo de todo el periodo. Las del segundo grupo muestran una evolución variada: crecimiento regular hasta alrededor de 1800 y luego una estabilización o un ligero descenso. El último grupo abarca las misiones dinámicas: siguiendo un crecimiento rápido y constante, doblan sus efectivos durante el periodo. Las misiones del primer grupo ofrecen una cierta homogeneidad en su debilidad y en la antigüedad de sus efectivos, y están sujetas a las mismas vicisitudes. Pero aquellas de los otros grupos pertenecen a generaciones y regiones diferentes, y además conocen destinos disímiles, y por lo tanto resulta difícil explicar su pertenencia a uno de los tres regímenes demográficos.[14] Toda conclusión en este campo sólo puede ser limitada, en vista de la poca fiabilidad de ciertas fuentes y los frecuentes desplazamientos de las poblaciones. Los franciscanos no instauraron una política demográfica de la natalidad, como los jesuitas de Paraguay.

Un espacio cuadriculado

El control de los hombres sólo puede efectuarse en un cuadro espacial diferente. A las cabañas colectivas esparcidas sucede un asentamiento agrupado y ordenado. El plano de los poblados misionales reproduce aquel otro, clásico, de los pueblos colonizadores, y más particularmente el de las reducciones indígenas fundadas durante el siglo XVI en México, los Andes y Paraguay.

La lucha por su emplazamiento indica la importancia del nuevo espacio. Se elige un terreno plano y limpio, próximo a los antiguos ranchos, y se comienza a edificar la iglesia y la casa de los frailes. Si los opositores son decididos, el cantero puede ser destruido o las cabañas incendiadas.[15] A veces es el propio poblado el que se desplaza lejos de la iglesia: Iti se transfiere de un lado al otro del río para, según sus habitantes, no correr el "peligro de convertirse y declararse contra su

---

14 *RS menciona aquí las variaciones locales e incluso estacionales, por ejemplo: "en enero de 1794, Piriti abriga a 620 habitantes (AFT M43); en junio del mismo año, pasan a 734 (AGI Lima 601)" Agrega que "lo único seguro, es el impacto repetido de las epidemias. Fiebres tercianas, 'viruelas' y 'pestes' de todo tipo, según las cartas enviadas desde cada reducción, causan hecatombes humanas: en las estadísticas es difícil sin embargo separar los muertos de los que se han ido" (N.d.E.).*

15 *RS agrega: "ver Pilipili en 1766, AFT M206" (N.d.E.).*

sistema antiguo" (4.V. 1789, AFT M277). Si el misionero gana, sus adversarios deben resignarse o abandonar el lugar.[16] Entonces los neófitos, a medida que son convertidos, edifican sus casas alrededor de la iglesia. Los no-bautizados se contentan con retirarse a algunos cientos de metros de distancia. Dos plazas marcan esta bipartición: la de la misión –espaciosa, regular, con las fachadas bien alineadas y las cruces plantadas en el medio o en las cuatro esquinas– y la de los "infieles" –desordenada y con las tinajas de chicha enterradas hasta la mitad–.[17] Pero la separación no se consigue jamás. Al menor desacuerdo, los neófitos "se retiraban del centro del poblado y formaban en aquellas inmediaciones sus pueblecitos divididos por parentelas a su modo antiguo" (1.V. 1800, ANB MyCh t. XXII: 126).

El espacio cuadriculado traduce la voluntad de fijar a las familias indígenas. Opone la plaza central al resto del poblado. Las iglesias con muros de adobe y con el techo a dos aguas cubierto de palmas varían en cuanto a solidez y decoración, según su riqueza. A un costado, la casa de los frailes incluye varias habitaciones, entre ellas la escuela y los talleres, alrededor de un patio con una galería-corredor exterior. La casa de los indígenas es de tabique y con techo de palmas o paja. ¿Cuántas personas vivían en ella? Se trata de saber si los religiosos consiguieron impedir cualquier promiscuidad en el seno de la parentela extensa y, así, la continuidad de los linajes. En Acero, tres años después de su fundación, el corregidor de la frontera nota que "hasta los catecúmenos viven juntos en sus parentelas y en sus borracheras" (1770, ANB EC 1770/69). Tenemos la suerte de contar con descripciones precisas sobre el número de familias que vivían bajo el mismo techo en las cuatro misiones del Guapay. Son las más antiguas, las mejor organizadas, las más prósperas. Podemos suponer que allí la política misional había sido llevada a su máximo de eficacia. Antes de 1800 se calcula una media de dos familias por casa (1791, AFT M216). Un balance completo de 1803 (ANB MyCh t. XXII) indica el número de habitantes, de casas y de "piezas" en el interior de cada una de ellas. En Piray, un promedio de cinco familias vive bajo el mismo techo; tres en la Florida, cuatro en Abapó. En cuanto a la misión de Cabezas, comprende 34 casas de ocho habitaciones cada una y 25 de dos. Al menos dos –y tal vez hasta cinco y ocho– familias viven, pues, juntas.[18] Los poblados misioneros no han podido realizar una separación efectiva entre las familias conyugales y, de este modo, desarticular los grupos de parentesco.

El universo de las campanadas

Espacio cuadriculado, tiempo orientado. La misión ya no admite el tiempo indiferenciado de las actividades esporádicas ritmadas por los ciclos biológicos y

---

16 *RS agrega: "como en Tayarenda en 1790, AFT M285" (N.d.E.).*

17 *RS agrega: "ver Tariquea en 1713 en Lozano, 1941 [1733]: 293" (N.d.E.).*

18 *RS agrega: "el galpón neófito parece prolongar la tapera chiriguano que abriga a dos o tres familias extensas (Susnik, 1968: 139-140)" (N.d.E.).*

las necesidades humanas en la sucesión de los días, de penas y alegrías sin otra justificación que su propia renovación. Desde ahora el día, los meses y el año son divididos en tramos regulares, horarios o periódicos, según el calendario romano. La división mecánica del tiempo es asegurada por el reloj de la misión y ante todo por las campanadas que llaman a las obligaciones religiosas y a las diversas tareas: asistir, aprender, desfilar, trabajar, escuchar, responder, rezar, recitar se repiten día tras día entre la acción de gracias y la misa de madrugada, y la acción de gracias y el rosario al acostarse. El tiempo de la misión es aquel de los deberes, de los consejos, de las reprimendas.

"Hacer hombres primero"

"Estos religiosos se hallan solos entre unos bárbaros rudos, indómitos, impolíticos, importunos y que es necesario hacerlos hombres antes que cristianos" (Comajuncosa, 10.VIII. 1799, AFT M35: 12).[19] Como en toda misión en tierra "pagana", la conversión implica un largo adiestramiento que debe formar un hombre nuevo.

La conversión y sus efectos culturales

¿Cómo conocer la práctica real –religiosa y cultural– de los indígenas en el marco de la reducción?, ¿sobre qué criterios calcular el balance de la evangelización y sus consecuencias? Para los frailes, esto se hace por medio de cifras. Una contabilidad minuciosa de las almas da cuenta, anualmente, del progreso o retraso de la misión. Procuremos apreciarlo a través de la evolución en cifras de la práctica sacramental.

La administración del bautismo, meta principal y justificación de la labor misional, constituye el mejor indicador. Su progreso es desigual entre un poblado y otro. Distinguimos dos grupos. Entre 1794 y 1799, las misiones periféricas alcanzaron su tope y su población cristiana coincide totalmente con el conjunto de los habitantes. En cuanto a las del interior, apenas contienen entre un 10% y un 40% de neófitos. En 1810, los bautizados se imponen en todas partes: más del 70% en los dos tercios de las misiones, y entre el 50% y el 60% en el tercio restante (ver cuadro 6). Los niños eran bautizados en su inmensa mayoría, mientras que los "gentiles" eran principalmente adultos y viejos. La evolución de los matrimonios muestra un crecimiento muy lento del número de parejas casadas ante la Iglesia. Los jefes se mostraban bastante reticentes, pues en ese caso debían elegir una sola esposa y repudiar a las restantes. En cambio, los jóvenes casados por el sacerdote escapaban a la obligación tradicional de servir

---

19 *Este texto se encuentra también en ANB EC 1801/8 (N.d.E.).*

en casa de los suegros (servicio prematrimonial), lo que también explicaría la relativa frecuencia de los matrimonios mixtos entre cristianos y no-cristianos. La práctica religiosa de estas parejas era de las más tibias.[20]

La distribución de los otros sacramentos (confirmación, confesión y comunión) difiere según la antigüedad y prosperidad de las misiones. En las más devotas, se confiesa y comulga una vez al año. La asistencia a los oficios va desde un rechazo categórico (ver Igüirapucuti en 1797, ANB Rück 138) o atribuido a la "falta de vestidos" (ver Abapó en 1791, ANB Rück 111 o Igmirí en 1803, ANB Rück 182), hasta una gran asiduidad (como en Piray en 1800). Al igual que en las otras misiones guaraní, el decorado de las iglesias, la pompa de las ceremonias y la importancia de la música constituyen una fuerte atracción para los neófitos.

La instrucción religiosa ("doctrina") era impartida de dos maneras: la prédica y el catecismo. Durante la misa "se les explica los misterios de nuestra Santa Fe Católica, tratando también de extirpar sus supersticiones, sus costumbres y su gentilidad" (Mazavi, 1791, ANB Rück 111) y luego "se concluye la misa con reprender algunos vicios" (Acero, 1793, ANB Rück 116). La instrucción debía hacerse en español, estando a cargo de los hermanos "explicar en lengua de los indios lo que no entienden" (art. 6 del reglamento de misiones, 1789, AFT M31). El catecismo se aprende "un día en castellano, y otro en su propio idioma" (Comajuncosa, 1800, AFT M52).

El único testimonio que poseemos sobre las reacciones indígenas a los efectos de la conversión proviene de un cuestionario realizado por el presidente de Misiones al obispo de Santa Cruz en 1772. Trece preguntas exponen las dudas del misionero acerca de la validez de los sacramentos en los casos en los cuales el indígena, bautizado o no, regresa a sus viejas prácticas o persiste en ellas: cuatro tratan el paso de la poligamia a la monogamia, dos las borracheras crónicas, una la exigencia de reducción y seis los casos de urgencia (Consulta […] por el padre Gil, 10.VIII. 1772, AFT M15). Bebidas y poligamia son los pilares de la resistencia cultural al nuevo orden moral.

Sin embargo, estos documentos no dan cuenta de la comprensión del dogma por parte de los indígenas, ni de la intensidad de su fe ni del modo en que la ponían en práctica. Sin dudas hubo neófitos sinceros y piadosos, como también otros de mala fe e interesados. Tan sólo una encuesta oral podría determinar el grado de interiorización de los valores y las creencias cristianas. La afirmación del naturalista austriaco T. Haenke, férreo adversario de los franciscanos, para quien "el indio dirigido por estos maestros, aun por treinta y más años, no ha

---

20 *Las estadísticas de los matrimonios se encuentran en los mismos censos señalados en el cuadro 6. RS agrega en esta parte: "de los 76 hombres y mujeres casados en Abapó, 43 son 'gentiles' y 33 'neófitos' (1795, AFT M43)" y sobre la escasa práctica religiosa de esos matrimonios, remite al caso de Iti en 1791 (AFT M225) (N.d.E.).*

aprendido otra cosa sino rezar como un loro unas oraciones que no entiende", es más bien un reflejo del polémico punto de vista de las Luces que un testimonio objetivo (Haenke, 1974 [1799]: 137-138). Más justa nos parece, en cambio, la apreciación con conocimiento de causa que realiza el comisario prefecto de las misiones sobre la fe de los neófitos de Abapó –los más prósperos– tras un cuarto de siglo de apostolado: "sin embargo de ser unos indios vivos y soldados de valor [...] apenas se halla quien comprenda las cosas de la religión, aun cuando se les explica en su propio idioma" (18.XII. 1795, AFT M43).

La escuela

Si la práctica religiosa de los adultos dejaba mucho que desear, los misioneros estaban resueltos a concentrar sus esfuerzos sobre los niños: aculturando a los jóvenes en el momento de la fase de socialización (7-15 años), la escuela se convertía en el medio más seguro para forjar espíritus "civilizados" y "racionales". Los indígenas percibían claramente el peligro de esa ruptura, pero las ventajas materiales conferidas a los niños, vestidos y alimentados, sumadas a la perspectiva de adquirir los secretos de los blancos, se imponían. ¿Alcanzó verdaderamente su meta esta escuela de las reducciones?

Para empezar, no la encontramos en todas partes. Las misiones más pobres no poseen los medios materiales para levantar los edificios o pagar a un maestro y mantener a los estudiantes.[21] La mayor parte de las veces había escuela, pero no alumnos, sea provisoriamente, por ejemplo después de una escasez ("por estar la mayor parte de los niños esparcidos por los montes buscando raíces", Igüirapucuti, 1791, ANB Rück 111) sea por oposición determinada ("porque absolutamente no quieren asistir", Tacuaremboti, 1796, ANB Rück 133). Cuando funciona, es difícil afirmar si reúne a toda la población en edad escolar. En efecto, los criterios de edad seguidos por los censos no permiten sustraer los más jóvenes (menos de 7 años) y los más grandes (más de 15 años), es decir, los que no iban a la escuela. Así por ejemplo, en Cabezas, en 1788, sobre 243 niños de más de diez años y sobre 133 "solteros" de más de diez años, 194 alumnos asisten a la escuela –es decir, un poco más de la mitad (AFT M215)–. La categoría de "soltero" puede englobar los adolescentes en edad escolar –para casarse debían obtener un certificado de buena conducta basado en la asistencia escolar–, pero también los adultos no casados. En conjunto pues, el ausentismo resultaba elevado.

Muy a menudo la instrucción se limita a aprender a leer, a escribir y a contar con algunos rudimentos de catecismo y de oraciones. Si la escuela es próspera y posee maestros adecuados, la enseñanza difiere según los sexos: lectura y canto

21 *RS da el ejemplo de las misiones norteñas en 1791, ANB Rück 111 (N.d.E.).*

llano para los niños, "y a las niñas, además de la doctrina cristiana, hilar y coser" (Acero, 1797, ANB Rück 138). A veces se impartía una verdadera enseñanza técnica. La habilidad de los niños para aprender la carpintería, el tejido, la herrería y la fabricación de instrumentos musicales despertaba la admiración de los frailes (Cabezas, 1793, ANB Rück 116; Acero, 1808, ANB Rück 204; Saypurú en 1800 posee una banda de once violines y altos, ANB Rück 157). Los horarios de los cursos dependían de los medios con los que contaba la misión y de la disponibilidad de los padres. Normalmente, los cursos sucedían a la misa matutina hasta las 11.00 y volvían a comenzar a las 14.00. De hecho, podían durar "dos horas la mañana y una hora la tarde" (Mazavi, 1802, ANB Rück 165). Para castigar las faltas, la escuela poseía su cepo.

En resumen, resulta difícil medir el impacto de la escuela en la reducción. Faltan testimonios sobre la adquisición del idioma español. En conjunto las niñas, más dóciles, parecen haber aprendido mejor.[22] Pero una vez fuera de la escuela, ¿los adolescentes eran recuperados por su medio o bien, adhiriendo completamente a la misión, renunciaban definitivamente a su cultura nativa?, ¿o acaso partían con mayor facilidad a conchabarse en las haciendas o en los poblados de frontera? Los cuarenta años de existencia de las misiones periféricas y los veinte años de las restantes (los dos tercios) corresponden en el mejor de los casos a una generación completa o a la formación de una adolescencia: no sabemos si bastaron para aculturar a los neófitos y dar nacimiento a sincretismos originales, o bien si pasaron fríamente por sus cabezas sin afectarlas.

Los conflictos alrededor de la escuela nos ayudan a comprender la puja que representaba. El primer reproche que los indígenas de Tariquea dirigen a los frailes concierne el retiro de los niños de sus casas paternas (1811, AFT M300). En Igmiri se trata de una verdadera guerra abierta:

> Miran como si [la escuela] fuera un presidio y una esclavitud; por más quieren estar en los montes y campañas desnudos, comiendo raíces que no venir a la escuela, a vociferar que son esclavos del Padre y si el Padre los castiga se huyen, se alborotan y ahí tiene todo perdido (1800, ANB Rück 157).

De hecho, todo dependía de la autoridad de los padres y los maestros. En Iti, luego de diez años de rechazo, se encontró

> … un maestro español que se hizo respetar y temer; y con esto se sujetaron todos los muchachos y muchachas, y fueron aprovechándose en doctrina y costumbres (Comajuncosa, 1810, en Comajuncosa y Corrado, 1884: 205).

---

22 *RS suprime esta frase sobre el aprendizaje de las niñas; por el contrario agrega que "la prohibición repetida de hablar en la escuela otro idioma muestra su poco efecto [del aprendizaje del español] (AFT M93)" (N.d.E.).*

La escuela se presenta como el termómetro más sensible del buen progreso de las misiones. En su funcionamiento se pone en juego el de la propia reducción.

El gobierno de la reducción

La dirección y la gestión de la misión dependían por completo de los dos misioneros a cargo, quienes se repartían las tareas espirituales y temporales. Eran asistidos por un cabildo indígena, presidido por un "gobernador" y su "teniente" y compuesto de "alcaldes" especializados, elegidos por los neófitos y ratificados por la administración española. Para derrotar a los jefes tradicionales más reticentes, los frailes se esforzaban por distinguir a hombres nuevos, más flexibles y confiables, quienes perturbaban las antiguas relaciones de influencia.[23] Estos puestos conferían a sus titulares un prestigio, simbolizado por un "bastón de mando", un sitio de honor en la iglesia y privilegios (ventajas materiales, excepción en los trabajos comunales).

Pero ¿qué ocurría? Apenas nombradas, estas nuevas autoridades encontraban las más grandes dificultades para hacerse obedecer (ver Itau en 1809, ANB Rück 212). A veces ocurría que, al ejercer su función, se hacían moler a palos y amenazar de muerte (como en Tayarenda el 8 de junio de 1795, ANB Rück 134). Entonces, atrapadas entre la transmisión de las órdenes superiores y el rechazo de los indígenas para ejecutarlas, se refugiaban en el inmovilismo, incluso en el alcoholismo (AFT M35), y abandonaban sus poderes en manos de sus subalternos o de aquellos próximos a los padres (Viedma, 1969 [1788]: 241). De hecho, al no tomar la iniciativa los delegados indígenas ("no mueven ni moverán un pie ni una mano sin que los Padres no se lo manden", AFT M135), los misioneros debían enfrentar por sí solos todas las responsabilidades: "si los Padres no ponen la mano en todo, nada se hace" (1799, ANB EC 1801/8: 108r). Furiosos, imputaban el fracaso de este gobierno a la incompetencia de sus titulares.

¿De dónde proviene esta parálisis de las autoridades indígenas? No podemos negar las luchas partidarias que tienen lugar en el interior de la misión, en razón de las opciones seguidas por las diversas facciones. Pero la incapacidad de los dirigentes para hacerse obedecer responde a la propia organización de la sociedad chiriguano, que limita al máximo –e incluso impide– todo ejercicio del poder. Los representantes indígenas son siempre por completo dependientes del consenso del grupo. Su palabra no puede ser imperativa (P. Clastres, 1974) y las órdenes son contrarias a las reglas. Si "aun en las misiones que cuentan treinta años de fundación, apenas se halla quien sepa gobernar" (1799, AFT M135), o si "no hay uno solo [indígena] que tenga mayor capacidad a ser magistrado" (Piray, 1795, AFT M43) es porque esa "capacidad", muy lejos de desarrollarse, es reducida a un estado de pura virtualidad entre los chiriguano.

---

23 *RS agrega: "como en Pilipili donde jugaron a Romi contra Chindica" (N.d.E.).*

La administración de justicia chocaba contra los mismos obstáculos. A ojos de los padres no faltaban los delitos:

> Frecuentes y públicas embriagueces generales [...], amancebamientos escandalosos, adulterios notorios, repetidos pecados nefandos, peleas sangrientas, hechicerías con pertinacia, homicidios voluntarios, y frecuentemente en sus bebidas los maridos maltratan con crueldad a sus consortes, y no pocas veces los hijos pierden gravemente el respeto y ponen las manos a sus propios padres (1799, AFT M135).

¡La vida en la reducción no atempera las costumbres! La agresividad del grupo, privada de sus salidas socializadas tradicionales, tales como la guerra, la caza o la fiesta, no puede más que volcarse contra los mismos miembros de la misión, que así se convierte en el teatro de las tensiones privadas. Los castigos eran similares a los de otras misiones americanas: "cárcel, cepo, grillos y azotes" (AFT M135). El rapado del cabello, injuria suprema, podía conducir a los chiriguano al suicidio.

Por otro lado, los padres se sorprenden de que los jueces indígenas a cargo de la ejecución de las penas se muestren excesivos tanto en la clemencia como en la severidad (*Ibíd.*). En ciertos casos se denuncian ajustes de cuentas personales.[24] Y los misioneros no dudan en llamar a la tropa del fuerte vecino para castigar a los "delincuentes". En 1794, indígenas de dos misiones (Iti y Tayarenda) sorprendidos en plena fiesta devuelven los golpes que el padre les propina. El incidente tiene un final tragicómico cuando los culpables, expuestos al látigo de los soldados frente a los neófitos reunidos, son perdonados por gracia de la espectacular intervención de los dos sacerdotes ante el capitán (ANB EC 1794/101). Luego, uno de los puntos de fricción entre misioneros, soldados y colonos concernía las medidas represivas tomadas en las reducciones, consideradas responsables de las revueltas indígenas.[25] Estas acusaciones contradictorias, ya que

---

24 *RS agrega: "ver el caso Tambora condenado por brujería y azotado con pelo cortado en 1799 por sus adversarios, los ediles de Cabezas (AGi Lima 601)". Según una carta de Comajuncosa fechada de mayo de 1800, Hermenegildo Tambora y su madre María fueron "gente vaga, insubsistente, ociosa, perturbadora de la paz, embelequera y dominada de todos los vicios"; Hermenegildo fue castigado, en esta versión, porque además de ser "vagabundo, insolente y sodomítico famoso, fue uno de los principales motores" del alzamiento de 1796 contra las misiones franciscanas (AFT M152, reproducido en Lorenzo Calzavarini (ed.):* Presencia franciscana y formación intercultural en el sudeste de Bolivia según documentos del archivo franciscano de Tarija (1606-1936), *Tarija: Centro Eclesial de documentación, 2004: t. 2, pp. 887-896) (N.d.E.).*

25 *RS agrega: "la [sublevación] de 1727 fue imputada a los jesuitas por el castigo de un neófito en Tariquea, ver Mora, 1931 [1729]; la de 1799 a los franciscanos por el castigo de Chiquiray en Parapiti, ANB MyCh t. XXII: 233-238)". Sobre la acusación hecha en contra de los jesuitas en 1727, ver también AFT M161; y AFT M137 sobre la acusación (hecha por Viedma) contra los franciscanos en 1799. Ambos documentos están reproducidos en la compilación de Calzavarini ya citada (N.d.E.).*

se reprochaba a los primeros tanto su exceso como su falta de autoridad, resultan demasiado interesadas como para evaluar aquí su veracidad. De hecho, los indígenas supieron aprovechar estas divergencias entre los españoles. Sus quejas ocasionaban polémicas e intervenciones, lo cual limitaba cualquier sanción arbitraria.

Así pues, no era fácil dirigir las misiones: niños rebeldes a la instrucción y el servicio, adultos reticentes que preferían las borracheras y autoridades impotentes para hacerse respetar testimonian una evangelización esporádica y un claro deterioro de los lazos sociales. En contrapunto, el mesurado informe de un misionero nos ayuda a diferenciar estos comportamientos:

> Los neófitos tienen sus casitas de paja y suelen melear, cazar y pescar; las mujeres suelen hilar, tejer y hacer olla, cántaro y platos de barro. Asisten algunos cuasi diariamente a la misa, rosario y escuela. Permiten algunos bautizar sus hijos y obedecen algo a sus Padres conversores (Itau, 1807, ANB Rück 194).

En cada reducción hay que distinguir una parte de indígenas fieles, sinceros y devotos, y una parte de indóciles, interesados y arrogantes. Tan sólo varía la relación de fuerzas entre estos dos grupos, la cual confiere a cada misión una personalidad propia y explica una desigual participación en la vida económica.

La fe entra por la boca

Los franciscanos no pueden reprimir impunemente todas las faltas a las reglas de conducta de la misión. Por lo tanto, deben desarrollar una política de incitación por medio de estímulos materiales. ¿Cómo aseguraba la reducción su provisión de víveres y bienes materiales?

El régimen económico de las misiones de América tropical es relativamente uniforme y bien conocido. Asocia dos sectores de producción agrícola: uno privado y otro colectivo –que comprende además ganado y talleres–. Los guaraní de Paraguay, por ejemplo, dedicaban cuatro días de la semana a las actividades comunales y dos a sus propias parcelas. Los padres controlaban la comercialización de productos tan valiosos como la yerba mate, los lienzos de algodón y los cueros (Mörner, 1968; Garavaglia, 1987). Pero entre sus parientes lejanos del piedemonte andino, las cosas no ocurrían de este modo. Antes bien, de un modo contrario.

El sector privado es la preocupación esencial de los chiriguano. Cada familia posee sus parcelas (“chacras”), donde cultiva en general plantas para su propio consumo (maíz, calabaza, batata dulce, mandioca, porotos), y a veces algodón y tabaco. Algunos poseen su propio ganado (Piray, 1793, AFT M43; Comajuncosa, 1800, AFT M52). Consagran a esto los dos tercios del tiempo (Comajuncosa, 1802, ANB MyCh t. XXII: 238). El trabajo se realiza según la división sexual tradicional: los hombres se dedican a cazar, carpir y “traer leña para hacer chicha

que es la ocupación de las mujeres y hacer algunos tiros de algodón para vestirse"; ambos sexos siembran y cosechan (Igüirapucuti, 1797, ANB Rück 138). Intercambiaban sus productos agrícolas (maíz, algodón) o de la recolección (cera, miel) por queso o charque directamente con los comerciantes de la frontera (numerosos testimonios para las cuatro misiones norteñas, ver AFT M19, ANB EC 1773/189 y Viedma, 1969 [1788]: 252).

El sector comunitario está bajo el estrecho control de los religiosos. Comprende tres áreas: los campos de cultivo, la estancia ganadera y los talleres. La agricultura se dedica a las plantas alimenticias (maíz, porotos, papas, a los cuales se agregan a veces zapallos, sandías y arroz), para proveer a los padres y sus "casas, enfermos, artesanos y alumnos" (1800, AFT M53). Tan sólo las misiones del Guapay producen también cultivos comerciales: algodón, caña de azúcar y tabaco (1803, ANB MyCh t. XXII: 89-120). El trabajo realizado por los indígenas dista de ser satisfactorio: las dos jornadas consagradas al provecho de la misión se reducen, de hecho, a unas pocas tareas realizadas a desgano (Comajuncosa, 1802, ANB MyCh t. XXII: 238).

La estancia se presenta como el sector vital y la clave del éxito de la misión: "contiene en sí todo el amor de los chiriguano para con los Padres", según la feliz definición de un sacerdote (Tacurú, 1796, ANB Rück 133). La búsqueda de tierras de pastoreo constituía uno de los preludios ineludibles para la fundación de una misión. En ciertos casos esto representaba un problema, ya que los cultivos de los indígenas, los campos y las tierras de pastoreo de los colonos vecinos, o la proximidad de otras misiones, limitaba –ante todo en el norte de la Cordillera– el espacio disponible. A veces era preciso dejar las tropas a decenas de kilómetros, lo que planteaba graves inconvenientes para su vigilancia. Las tropas de bovinos sufrían grandes pérdidas: ataques de animales salvajes, robos, enfermedades, a los cuales se sumaban los saqueos realizados por las tropas españolas de paso. A la menor agitación de los indígenas, las estancias eran el primer blanco, y la masacre de los animales –inmediatamente consumidos por los insurgentes– preludiaba el ataque a la misión. Pero eran ante todo las propias necesidades internas de la aldea las que atestaban penosos golpes a las tropas. Estadísticas detalladas del consumo de bovinos en las cuatro misiones del Guapay –recordemos: las más ricas– muestran proporciones importantes de este consumo: más de un tercio de la tropa de Cabezas, un cuarto en Abapó, un quinto en Florida y casi la mitad en Piray (Comajuncosa, 30.I. 1801, ANB MyCh t. XXII: 206; ver cuadro 7). En caso de escasez, se convertían en la única fuente de alimentos. Los padres fueron acusados duramente por la administración de realizar "derroches" (Saypurú, 1784, ANB Rück 126). En esas circunstancias, vemos que el crecimiento de la tropa resultaba problemático y que las estancias nunca prosperaban. Además, los indígenas que debían ocuparse de esto, en razón de sus prejuicios propios de agricultores hostiles al ganado saqueador de cosechas, no eran ni competentes ni confiables. Era preciso reclutar capataces españoles y vaqueros mestizos, que

no siempre estaban de acuerdo con los padres en cuanto a la gestión agro-pastoril (1799, AFT M135).

Cuadro 7
Consumo de carne (en cabezas de ganado) en las reducciones de la Cordillera norte (región del Guapay) en 1800
(Comajuncosa, Abapó, 30.I. 1801, ANB MyCh t. XXII: 206v-207v)

Nota de la editora: *A partir del documento original, hemos corregido los errores de cálculo del cuadro de "Jesuitas y franciscanos…" (cuadro nº 2, p. 158 en la publicación original en francés).*

Destino del consumo	Piray	Florida	Cabezas	Abapó
Gasto de casa, enfermos, maestros y sacristanes	365	104	365	365
Vaqueros	24	24	120	37
Capataces y ayudantes indios	23	6	17	24
Arrieros, forasteros	6	6	6	6
Trabajadores de la molienda y otras faenas	30	12	80	15
Carpinteros, herreros, artesanos	12	6		10
4 distribuciones anuales a los habitantes y fiesta del pueblo	32	20	38	32
Pérdidas, muertes, robos	40	38	50	24
Total del consumo y gasto	532	216	676	513
Total del ganado existente	1150	1050	2036	1923
Porcentaje del gasto y consumo	46%	21%	33%	27%
Total de habitantes	1486	490	1438	1732

La situación de los talleres era todavía más dificultosa. Tan sólo las reducciones del Guapay poseían un equipamiento y materiales completos en cuanto a herramientas, hornos, telares, forjas y molinos (ver el inventario de 1803 en ANByCh t. XXII; en 1795, Abapó contaba con cuarenta tejedores, seis carpinteros, seis cerrajeros, seis sastres y tres herreros, AFT M43). Las demás se esforzaban por asegurar las tareas artesanales mínimas para cubrir sus propias necesidades. Las tentativas de extender las actividades de tejido de los hombres y de hilado de las mujeres no tuvieron ningún éxito (ver las protestas de las misiones del Guapay, ANB MyCh t. XXII: 77).

Poseemos apenas un solo balance económico y financiero completo que describe la gestión material de los franciscanos: el de las reducciones del Guapay, las únicas que comercializaban un excedente comunitario hacia Santa Cruz. Las ventas de azúcar, alcohol de caña, arroz, queso, cera y tela de algodón no bastaban para cubrir los gastos de equipamiento (animales de carga) y funcionamiento (compra de metal, renovación de insumos, salarios). El déficit, así como los gastos religiosos (salario de los sacerdotes, ornamentos de la iglesia), debía cubrirse con subsidios de la administración real (cuadro 8). Por otro lado, allí donde las

misiones no contaban con este tipo de entradas comerciales, el desequilibrio probablemente resultaba más grave: vegetaban en la miseria y a lo sumo se autoabastecían. El colegio de la Orden debía sostenerlas financieramente.

Cuadro 8. Balance económico de las misiones del Guapay (Comajuncosa, Abapó, 22.VI. 1802, ANB MyCh t. XXII: 208-209)

Nota de la editora: *A partir del documento original, hemos corregido los errores de cálculo del cuadro de "Jesuitas y franciscanos…" (cuadro nº 3, p. 159 en la publicación original en francés).*

	Piray		Florida		Cabezas		Abapó	
Cantidad	**Pesos**	**Cantidad**	**Pesos**	**Cantidad**	**Pesos**	**Cantidad**	**Pesos**	
Ganancias								
Arrobas de azúcar	100	350	120	420				
Botijas de aguardiente	36	144	25	100	80	400	25	125
Queso	200	50	s/d	24	400	100	s/d	30*
Arrobas de cera	30	120					40	160
Quintales de arroz	12	48						
Quintales de cebo					20	80		
Varas de lienzos de algodón							250	125
TOTAL DE GANANCIAS		**712**		**544**		**580**		**410**
Gastos								
Jornales y gratificaciones		355		350		450		400
Compra anual de caballos	10 a 12	80	6	60	10	100	6	60
Compra anual de mulas	4	128	2	64	4	128	2	64
Aparejos, lomillos, frenos		100						
Hierro y acero		41		20		41		58
"Gasto de fondos", trapiches, herramientas		100		160		145		150
TOTAL DE GASTOS		**804**		**654**		**864**		**732**

* *Además de los quesos, este precio incluye la venta de "algunos cueros" (N.d.E.).*
Una arroba equivale a 11,5 kilos. Una vara mide 80 cm de largo.
Total ganancias: 2776 pesos; Total gastos: 3054 pesos; Déficit: 278 pesos.
El cuadro sólo incluye para las ganancias los productos que tienen salida y no así los que se consumen en el lugar como los porotos y granos. El algodón también sirve para el consumo local y el cebo se intercambia con sal.
No se incluyen en los gastos los gastos de la iglesia (vestimenta, muebles, vino y hostias).
Los sínodos y limosnas cubren el déficit y si hace falta se vende reses.

El balance del conjunto es mediocre: una práctica religiosa sincera o interesada, pero rudimentaria y fluctuante, una resistencia cultural que perpetúa banquetes y fiestas, normas sociales impuestas mediante presiones intolerables, una asistencia intermitente a la escuela, un gobierno discutido, tensiones internas exacerbadas, una gestión defectuosa… Los franciscanos cargaban sobre sus hombros reducciones en perpetuo estado de liquidación. Esta quiebra latente,

mal conducida por los franciscanos, al final de cuentas no vale mucho más que las amargas derrotas de sus predecesores –derrotas que remiten a una explícita incompatibilidad entre jesuitas y chiriguano–.

En su defensa,[26] los padres no dejan de atribuir este aletargamiento a los únicos indios "naturalmente perezosos y repugnantes al trabajo". Y el "Memorial al presidente de la Real Audiencia, explicando por qué no prosperan las industrias en las misiones" agrega:

> Si se les ha querido apurar mucho [a trabajar], huían y no parecían más; si se les pone el trabajo con moderación, luego se cansan y se esconden; si se le reprende y castiga, se emperran más en su flojedad, o se escapan; si se les amonesta con mansedumbre, ponderándoles las grandes utilidades que sacarán de sus tareas, no hacen caso y salen con que ellos no son esclavos (3.II. 1804, AFT M67).

Este rechazo reiterado del trabajo es mencionado en los censos anuales que estigmatizan a destajo la indolencia, la despreocupación, la imprevisión, la irresponsabilidad de los indígenas –en resumen, los lugares comunes de la literatura colonial–. Todavía no ha llegado el momento de imputar la ociosidad indígena a cierto fatalismo climático o a una degradación genética, como lo harían los colonos del siguiente siglo armados de una seudo-moral con pretensiones científicas. Los misioneros deben reconocerlo:

> Los indios son capaces para todo, son diligentes para sus negocios, alegres en lo favorable y cómodo, tristes en lo adverso y en todo aquello que piensan no hay utilidad propia, lo toman con la mayor frialdad (Tacuarembotí, 1797, ANB Rück 138).

Ergo, la pereza del indígena es más bien relativa, y remite a una alta concepción de sus intereses inmediatos.

Las preocupaciones[27] de los misioneros se ajustan al orden colonial: severa pedagogía para imponer nuevas normas sociales y culturales, organización en una jerarquía de responsables, control de las tareas cotidianas destinadas a ocupar las jornadas y evitar el retorno a los "vicios", prestaciones de trabajo para alimentar las reservas comunitarias. Estos objetivos son radicalmente opuestos a los de la sociedad chiriguano. Para hacerlos compatibles, la reducción debe sufrir una serie de distorsiones que permitan la convivencia de dos partes con intenciones tan contrarias.

Es así que las reducciones franciscanas han atraído miles de indígenas, llegados para entregarse a lo que parecía la cúspide de la servidumbre: la tutela misional. Tutela que habían rechazado con los jesuitas y que aquí aceptaban.

---

26 *Los párrafos siguientes fueron cambiados de lugar en RS e incluidos en el punto 3 ("la misión subvertida") (N.d.E.).*

27 *A partir de ahí vuelven a coincidir los textos de "Jesuitas y franciscanos…" y de RS (N.d.E.).*

¿Cuál es la naturaleza, por equívoca que sea, de este aparente acuerdo entre los chiriguano y los hermanos de San Francisco?

2. La misión subvertida

Los detractores de la misión franciscana oscurecen a destajo un balance tan problemático. Su objetivo es doble: unos buscan eliminar los establecimientos que limitan su dominio sobre los indígenas; los otros buscan utilizar una fuerza de trabajo numerosa y ya reunida. Pero los intereses compiten entre sí: desde el pequeño colono que empuja su poco ganado sobre la reducción hasta el Presidente de la Audiencia que investiga las quejas o escribe a los jefes indígenas solicitando su conversión, todos los sectores de la sociedad colonial se enfrentan respecto de la misión. Este clivaje se inscribe en las relaciones de fuerza entre españoles y chiriguano. En el norte, las autoridades civiles, eclesiásticas y militares, apoyadas por los sectores económicos y ante todo por el intendente de Cochabamba (Francisco de Viedma), pretenden el control directo de la Cordillera y se oponen enérgicamente a los franciscanos. Al sur y al oeste, los municipios, los corregidores y las milicias, conscientes de su debilidad militar y apoyados por los funcionarios de la Audiencia y por el arzobispo de La Plata, defienden a los padres. Por el otro lado, en la misma Cordillera, comerciantes, colonos y soldados, sean de donde sean, se oponen violentamente a los Padres y denuncian el régimen de las reducciones –del cual, sin embargo, sacan un gran provecho–.

El imposible aislamiento

La tradición de trueques entre chiriguano y españoles se remonta a los primeros contactos en el siglo XVI. Nunca cesó, pese a las repetidas prohibiciones de la Audiencia. Implicaba tanto la presencia de indígenas en los establecimientos españoles como la circulación de comerciantes por la Cordillera, tráfico en dos sentidos que las guerras interrumpían esporádicamente. La fundación de reducciones, lejos de ponerle fin, ofreció lugares apropiados de intercambio. Fue en el norte, entre los indígenas del Guapay y los comerciantes de Santa Cruz y de Vallegrande, donde este negocio se mostró más activo. Los monjes denunciaban los abusos más escandalosos: los indígenas eran engañados en un trueque desfavorable y, al instalarse entre ellos, los comerciantes provocaban diversos incidentes.[28] El obispo de Santa Cruz propuso algunas medidas para

---

28 *RS agrega un ejemplo: "por un pan de sal, de valor inferior a un peso, los indios dan 25 libras de cera, lo que sextuplica su valor, a los comerciantes que la venden en Santa Cruz con un precio 12 veces superior (cartas de 1777 y 1778 en ANB EC 1773/189)" (N.d.E.).*

regular este comercio "ya que no se puede impedir del todo" por su antigüedad: control de las transacciones por parte de las autoridades de Santa Cruz y de las misiones, viaje de los comerciantes limitados a tres días como máximo (25.XI. 1773, AFT M19). La Audiencia reclamó vanamente su aplicación. Los neófitos nunca cesaron sus contactos frecuentes con los traficantes, alojándolos, embriagándose o trabajando para ellos a cambio de una "bebendurria general" (Piray, 16.XII. 1782, AFT M25).

Los colonos, en cambio, llevan a cabo sus ataques desde el exterior. No se trata tanto de los pequeños vaqueros, a menudo mestizos, que aprovechan el cerco de la misión para hacer pastar algunos animales, sino de los medianos y grandes estancieros, propietarios de cientos, incluso miles de cabezas, quienes dominan amplias extensiones vecinas a las tierras indígenas y entran en verdadero conflicto con las reducciones. Les reprochan quitarles abundantes tierras de pastoreo y la fuerza de trabajo de los indígenas a menudo empleados en diversos trabajos; por otro lado, las reducciones pueden desencadenar una reacción de rechazo por parte de los indígenas de la cual los colonos suelen ser las primeras víctimas (Pilipili, 1768, AFT M197). Los jesuitas habían sufrido los más graves contratiempos por causa de los ganaderos de Las Salinas, quienes intentaron impedir la reducción de los indios de Tariquea, transferidos en diversas oportunidades en esos valles (Lozano, 1941 [1733]: 270). Los franciscanos heredaron estos conflictos de cercado hasta el punto de renunciar a la gestión de la estancia misional (AFT M20, M162 y M167), cosa que se había negado a aceptar la administración jesuita. Fue por causa de los colonos del sur, además, que los franciscanos sufrieron una grave derrota: los indios de Cuyambuyu solicitaron la misión en 1804 y se instalaron en un fértil valle vecino. Pero los colonos de Bermejo pretendieron recuperar esta mano de obra y apoyaron a los indios opositores. Éstos denunciaron a los padres frente al intendente y el obispo de Salta, y llegaron hasta el virrey de Buenos Aires. Un buen día de 1811, los neófitos abandonaron la misión y regresaron a su antigua aldea (AFT M301). En cuanto a la frontera norte, es frecuente que pequeños colonos se instalen en la periferia de las reducciones y tengan trato con las neófitas: en Piray, más de 200 mestizos nacen de esas uniones mixtas (18.II. 1782, AF nº 93-94).

Los soldados intervienen más tardíamente en las reducciones. Y son los propios misioneros quienes los llaman: en 1780 piden el refuerzo del piquete del Piray (AFT M25 y M272), aprueban la construcción del fuerte de San Carlos en Saypurú –y se hacen cargo de los gastos de la guarnición– y reclaman destacamentos en las misiones más expuestas (Comajuncosa, 1802, ANB MyCh t. XXII). A partir de entonces, los escándalos y las violencias causadas por los soldados se multiplican: concubinatos, refriegas, borracheras, robo de ganado, tráficos de todo tipo: "es más Ginebra que misión" (10.IX. 1801, ANB EC 1802/30). El comandante de San Carlos se inmiscuye en los asuntos internos de las misiones de los alrededores (AFT M57). Pero su rol no puede subestimarse, y un

misionero más realista señala los límites de la autonomía franciscana al respecto: "con todo, confieso que ni podemos vivir con ellos ni sin ellos" (carta al virrey de La Plata, 16.XII. 1782, AFT M25).

Las reducciones chiriguano nunca pudieron librarse de la tutela colonial y mucho menos de la franja pionera. Estancias, fortines y misiones forman parte de un mismo sistema fronterizo y eran, a su pesar, solidarios del estado de las relaciones hispano-indígenas. Para sacar el mejor partido del mismo, comerciantes, colonos y soldados no dudaron en alterar el funcionamiento de las reducciones, avivando así las fricciones internas que las minaban.

Estos conflictos no conciernen solamente a los diversos sectores pioneros de las fronteras españolas. Al mismo tiempo provocan y multiplican antagonismos entre todas las instancias jerárquicas del mundo colonial. Es así que las reducciones se encontraron en el centro de un triple conflicto de competencia administrativa que envenenó la frontera chiriguano durante los finales de la época colonial, llenó decenas de gruesos informes –fuentes de información esenciales sobre el régimen de las reducciones– y conoció un final dramático y forzado con las guerras de Independencia, para volver a surgir a finales del siglo XIX.[29] Lo evocaremos en la medida en que los indígenas utilizaron estas disensiones para aflojar el control misionero.

En un comienzo se trató de una simple querella jurisdiccional entre los franciscanos y el obispo de Santa Cruz. Luego de diez años de régimen misional, este último solicitó la reintegración a su autoridad de las cuatro misiones del Guapay. Los frailes se negaron, alegando que los neófitos no estaban preparados para pasar a manos de los curas (1782-1785, AGI Lima 601).

Se agrega entonces una disputa territorial entre las autoridades regionales del norte (Santa Cruz) y del oeste (Tomina) sobre la pertenencia de las tierras intermedias de la Cordillera, recientemente sometidas a la expansión pastoril y al establecimiento de fortines. Durante la discusión, los frailes toman partido en favor de una agregación a la frontera occidental (Buenos Aires, 3.VIII. 1796, ANB EC 1801/8).

El conflicto ganó una dimensión política y pasional notable cuando cristalizó en el enfrentamiento de dos personalidades obstinadas: por un lado el gobernador-intendente de Cochabamba, Francisco de Viedma (nombrado en 1785), quien quería reformar las reducciones, y por el otro el hermano Antonio de Comajuncosa, elegido prefecto de las misiones de Tarija en 1794, quien lo enfrentó sin tregua. Luego de una inspección de las misiones del norte, que pertenecían a su jurisdicción, Viedma elaboró en 1788 un grandilocuente proyecto de modernización que incluía a las misiones de Mojos y Chiquitos –en plena decadencia tras

29 *RS es más explícito: "es el litigio de límite entre Santa Cruz y Chuquisaca conocido más tarde como "la cuestión de Ivo y Cuevo". Saignes habla de un "triple conflicto" porque el departamento de Tarija también estuvo implicado en esta disputa (N.d.E.).*

el extrañamiento de los jesuitas–. Pretendía transformar cada reducción en un centro de producción agrícola y artesanal integrado al mercado regional, bajo el doble control de un sacerdote y un administrador competente (1969 [1788]).[30] Los franciscanos no perdieron la ocasión de señalar el carácter utópico de un plan que no tomaba en cuenta las reticencias indígenas al trabajo. Viedma buscó entonces retirarles la dirección de las misiones del norte, para confiarla a los misioneros más dóciles del colegio de Tarata, recién creado en el valle de Cochabamba. Hizo aprobar este proyecto por el virrey, quien ordenó su aplicación. Los frailes de Tarija, apoyados por la Audiencia –contraria a las iniciativas de Viedma–, opusieron la inercia. En el transcurso de esta polémica que se eternizaba (duró más de veinte años), cada parte utilizó a los indígenas sea para denunciar servicios, abusos y malversaciones por parte de los misioneros de Tarija, sea para anunciar la futura opresión bajo la administración secular (ANB MyCh t. XXII, vol. 1: 223-265 y vol. 2: 238-275).

Muy a su pesar, entonces, los franciscanos no consiguieron mantener las reducciones al margen de las influencias coloniales. Esta apertura al mundo exterior tuvo un doble efecto. Por un lado, los españoles de la frontera y los indígenas de las misiones continuaron efectuando directa y libremente sus transacciones; por el otro, los neófitos se vieron implicados en las disputas que enfrentaban a los grupos de interés coloniales. Las tensiones internas de las reducciones y los debates fronterizos se alimentaban mutuamente. La reducción chiriguano no consiguió realizar el ideal predicado por la Corona española: la separación efectiva entre la "república de los cristianos" y la "república de los indios".

En Paraguay, esta dicotomía fue posible gracias al apoyo de los gobiernos locales, y constituyó una de las bases del éxito jesuita. Protegiendo a los guaraní de las exacciones coloniales, los jesuitas los encerraron al mismo tiempo en un paternalismo sofocante que reforzaban prohibiendo el uso de la lengua castellana y la libre circulación de españoles en las reducciones. Cada una de las treinta aldeas, ligadas directamente al provincial de la orden, disponía de una enorme autonomía y el conjunto jamás llegó a constituir un verdadero sistema regional integrado, tal como llevarían a creer expresiones como "república guaraní" o "Estado jesuita". Comprendemos mejor, así, la principal causa del fracaso jesuita con los chiriguano. Proviene del rechazo por parte de estos últimos de cualquier mediación que pretendiera monopolizar sus relaciones con el mundo colonial.[31] La segunda causa fue la negativa indígena a trabajar gratuitamente en beneficio del sector comunitario (Mingo de la Concepción, 1981 [1791]: 182). Para sortear esta doble repugnancia, los

30 *RS remite a los análisis de Saignes (1974: 293-301) y Larson (1988: 244-258) (N.d.E.).*

31 *RS agrega: "Lozano atribuía la "tibieza de los indios [de Piray] a las tropas de cruceños que vienen continuamente a comerciar", Córdoba, 24.VIII. 1732, BN Chile Jesuitas, leg. 18 577-21)" (N.d.E.).*

franciscanos no dudaron en realizar penosas concesiones (Comajuncosa, 1810, en Comajuncosa y Corrado, 1884: 128).[32]

Una relación pervertida: la distribución

El principio organizador de una reducción misionera reside en la existencia de un sector de producción comunitario trabajado por todos los indígenas para el provecho de todos y en particular de los necesitados (huérfanos, enfermos, ancianos) o de familias económicamente deficientes. Los chiriguano no escapan a esta regla. Se benefician ampliamente de las distribuciones periódicas de raciones alimenticias o vestimentas. Ahora bien, a pesar de estas ventajas materiales se resisten a participar del esfuerzo colectivo. Y su contribución es risible:

> De los seis días de trabajo de la semana, tienen cuatro y la mitad de otros dos días porque en los días que tienen de faena para la misión, apenas trabajan dos o tres horas, y ojalá se pudiese conseguir que las trabajasen bien [...] Se les paga muy a su satisfacción (Comajuncosa, 30.VI. 1802, ANB MyCh t. XXII: 238).

No sólo el tiempo consagrado a las actividades comunales resulta insignificante, sino que además éstas son retribuidas, a pesar de una mala voluntad que roza el sabotaje. El chiriguano no concibe trabajar benévolamente para otros, es decir, en provecho de una comunidad global de la cual formaría parte, pero que sigue siendo algo externo. Sin distinguir los intereses colectivos de los propios, no ofrece más que prestaciones inmediatamente gratificantes: "Si había de hacer algo, había de ser con la dádiva, ésta no la hay siempre" (Igmirí, 1800, ANB Rück 157). No nos engañemos: este lenguaje de la reciprocidad esconde una profunda asimetría. Un desequilibrio no en favor de la misión, como lo muestra el ejemplo de otras reducciones –donde los indígenas proveen más de lo que reciben–, sino en beneficio particular de los propios indígenas. El pedido de contra-dones excede ampliamente la contribución al buen funcionamiento de la misión. El presidente de las misiones franciscanas describe escenas elocuentes:

> Actualmente están mañana y tarde pidiendo a la puerta de casa maíz para sembrar y no obstante que les amenace en tiempo de sus borracheras que no confiasen este año llevar la semilla de la casa del Padre ni ellos dejaron la embriaguez ni el Padre les niega a ninguna la semilla que piden [...] A los casados se les dan hacha cuña para trabajar y esto

32 *En esta parte, y antes de seguir con "la misión subvertida", RS agrega un corto apartado titulado "Choques culturales", dividido a su vez en tres partes: "transmisión socio-cultural", "convivialidad" y "ocio". No lo reproducimos aquí, pues retoma ejemplos ya desarrollados en el texto (espacio físico de las misiones, división sexual del trabajo, etc.). Esta apartado se termina con las reflexiones de "Jesuitas y franciscanos..." sobre la muy relativa "pereza" de los chiriguano en las misiones (N.d.E.).*

> no sería nada sino estuvieran (casi diariamente) pidiendo ya unos ya otros el acero para calzarlas […] Componen sus hachas cuñas con pretexto de sus chacras y la mayor parte del año se están por los montes meleando para pagar a los comerciantes con cera los tratos que con ellos hacen. Si se desboca la cuña, vuelven con la misma petición: 'Padre, acero para calzar mi cuña' (Piray, 6.XI. 1788, AFT M29).

El testimonio pone en evidencia tanto la dimensión de los pedidos por parte de los indígenas como la complacencia del padre para satisfacerlos. Ante la reacción indignada del presidente, el capítulo del colegio de Tarija adopta un reglamento de misiones que oficializa esta práctica:

> Art. 2. Si los indios lo necesitan y piden maíz para sembrar, hacha, cuña, acero y otras menudencias, se les dará en caridad, sufriendo sin obligarles a que recompensen estos servicios con algodón, cera, ni otra cosa alguna (28.XII. 1789, AFT M31).

En este punzante mentís infligido al presidente, vemos institucionalizada de modo crudo la regla de distribución: sin contrapartida. No podía reconocerse mejor la completa cesión ante las exigencias de los indígenas. Los frailes se dejaron arrastrar en el engranaje de las necesidades y su satisfacción material, que no tiene fin y reclama un aprovisionamiento perpetuo. Muy pronto, la suerte de la empresa misional depende de su capacidad para alimentar este flujo de bienes. Es así que en una reducción como Piriti, "muchos no reconocen sujeción alguna al Padre porque dicen que no se les da carne ni camiseta cuando van a rezar" (1796, ANB Rück 133). En otras partes deben multiplicarse las carneadas de ganado para evitar una agitación. ¿Hay que acusar algún miserabilismo por parte de los indígenas, contraparte del cinismo de los frailes? La cuestión no se formula en estos términos.[33] Antes bien, es preciso ver aquí una relación pervertida entre los dos protagonistas –cuyos intereses son concientes y admitidos– según la cual, en un intercambio unilateral, uno debe constantemente dar para retener al otro.

Los frailes bien pueden luego denunciar la ociosidad o la imprevisión de los indígenas, pero toda su política lleva a eso. La misma puede alcanzar un punto en el cual los indígenas –dentro de una perspectiva absolutamente proteccionista– lleguen a comprometer su propia supervivencia. En una de las misiones, éstos no tienen nunca sus herramientas agrícolas, "siembran tan poco que apenas basta para choclos […] aun estando desnudos y hambrientos, juegan la ración que les doy [dice el Padre] por algún trabajo" (Parapiti, 1795, AFT M290). Esta dejadez ¿traduce una simple resistencia pasiva a la reducción?, ¿o bien un comportamiento

---

33 *RS agrega: "Hemos evocado la noción de* distribución *y no de redistribución. La reciprocidad y la redistribución constituyen con el mercado las tres grandes formas de intercambio tal cual las conceptualiza la antropología económica. Aquí, la relación entre misioneros y chiriguano no cabe en ninguna de estas tres formas" (N.d.E.).*

suicida que implica cierta espera apocalíptica? No lo sabemos. En todo caso, esta situación de anomia refleja los límites de una política de estimulación material que desemboca en la pasividad absoluta de los indígenas. ¿Para qué reaccionar si el padre pródigo provee todo? Así se aclara la actitud de Guaricaya, jefe-chamán, quien colaborando con los frailes multiplicó los "abusos en sus repartos dejando entender [a los indígenas] que era su padre a todos" (Acero, 1788, ANB EC 1789/108). El misionero deviene un prisionero de sus dobles obligaciones como jefe –generoso en palabras y bienes– y chamán –garantía mágica de la abundancia y la salvación–. La prodigalidad debe ser ejercida sin reserva y todo excedente debe ser inmediatamente distribuido.

De hecho, encontramos en la relación entre padres y chiriguano los mismos mecanismos que rigen las obligaciones entre el grupo y el jefe. Pero aquí el padre no dispone de las esposas que la comunidad cedía al jefe para que se procurase los bienes destinados a reactivar los lazos de alianza (como lo era la chicha ceremonial). El padre se encuentra solo para cumplir con todos sus deberes. Solo, debe "poner la mano en todo", "han de cargar con todo el peso de una molestísima crianza e instrucción de unos salvajes que jamás han conocido más ley que la de su brutal libertad e independencia" (1799, ANB EC 1801/8: 108r).[34] El sentido de esta dependencia resulta muy claro: más allá de la preocupación educativa, es el padre quien debe mantener al grupo y no a la inversa. La relación contractual no es equilibrada: todo es obligación de una misma parte. Las reglas no se respetan nunca. Existe imposición de un intercambio unilateral entre el dador y los receptores. Comprendemos así por qué los comienzos de cada reducción se caracterizan por una dura "esclavitud" de los misioneros bajo la mirada indiferente de los indígenas. Todo esto nos lleva muy lejos de la reciprocidad: hemos entrado en la relación de deuda. Visto en la imposibilidad de saldar una deuda por esencia inextinguible, el Padre, vuelto "jefe", debe gastar sin interrupción bienes y discursos para probar en todo momento "la inocencia de su función" (P. Clastres).

El fracaso jesuita frente a los chiriguano toma entonces su plena y verdadera dimensión. No surge ni de los latigazos a los malos neófitos ni de las interdicciones de banquetes, ni siquiera de los tráficos con los españoles –pretextos invocados con frecuencia por los colonos y los indígenas refractarios a la reducción–. Antes bien, surge de la oposición al trabajo comunal. Es decir, de la negativa indígena a brindar un sobre-trabajo cuyo producto será redistribuido entre todos por una instancia separada de todos. Los indígenas

34 *RS agrega: "Para domar esta 'brutal libertad', un solo remedio: la dádiva. Doce años después de la expulsión de los franciscanos de la Cordillera, un cura secular nota la imposibilidad de ejercer su cargo con semejante herencia: 'pues los indios están acostumbrados a ver salir comida para los muchachos, para los enfermos y todos últimamente; y ahora no viendo esto, no quieren pueblo, ni iglesia, ni religión' (M. Mariano de Carrillo, Abapó, 9.I. 1826, AOS)" (N.d.E.).*

recusan así toda idea de comunidad abstracta cuyo interés superior, definido por el jefe, primaría por sobre el de los miembros.[35]

2. Conclusión: el círculo de la deuda

Están a la puerta de la casa los Padres conversores mañana y tarde despachando indios e indias en sus peticiones. Si el día de la cuenta responderemos más como negociantes que como conversores, es lo que temo (Piray, 6.XI. 1788, AFT M29).

Son escrúpulos legítimos los del presidente de las misiones, que recuerdan aquellos de los primeros misioneros jesuitas que llegaron a la Cordillera a fines del siglo XVI, cargados de baratijas y llamándose en broma “buhoneros de Cristo”. Los superiores del colegio franciscano no podían compartir esos escrúpulos, forzados a administrar una misión-providencia de la cual se convirtieron en rehenes. Esta gestión –defectuosa además– de reducciones cuyo control interno les escapaba en gran parte, era suficiente para mantenerlas a pesar de las hostilidades externas, tanto de la franja pionera como de los indios enemigos.

Al fin y al cabo, desde el punto de vista colonial, al agravar los clivajes internos del mundo chiriguano y sustraer del universo salvaje unos 20.000 habitantes (tal vez el equivalente a un quinto de la población total), las reducciones no podían, sino debilitar la capacidad indígena de resistencia frente a la presión pionera. Recordemos que, en el diseño interno, las reglas de habitación tendían a distender los lazos de obligación entre aliados (relación yernos/suegros) o de clientela alrededor de los jefes. Por otra parte, la difusión de la ley cristiana que predicaba el amor al prójimo y el perdón de las ofensas contribuían a desacreditar la regla salvaje de la venganza sistemática.

Puestos de avanzada en las fronteras entre el mundo colonial y el mundo indígena libre, las reducciones cumplían además una triple función mediadora: lugares de intercambio con los comerciantes, reserva de aprovisionamiento de bienes ofrecidos por los padres, refugio eventual en caso de represalias militares. Los franciscanos, celados y discutidos por los otros grupos fronterizos, no podían revelar la extensión de sus concesiones y así desacreditar su propia empresa. Los chiriguano, conscientes de la debilidad política de sus misioneros frente a las instancias coloniales, nunca dudaron en usarla para sacar provecho. Así, los dos protagonistas se convirtieron en una suerte de cómplices, aliados objetivos unidos contra la doble hostilidad de otros españoles y otros indígenas. Ni este cara a cara pervertido, ni las carencias económicas, ni las ambigüedades políticas, ni la intromisión de grupos externos, pudieron vencer a la reducción franciscana. En 1778, los neófitos del Guapay rechazaron por las armas a sus asaltantes guiados

35 *Esta última frase fue suprimida en RS (N.d.E.).*

por un profeta. En 1800, luego de las entradas indígenas que habían destruido seis misiones a pesar de la valerosa defensa de sus habitantes, éstas se restablecieron inmediatamente y ya no deberían enfrentar otro incidente hasta la Independencia.

Comprendemos entonces por qué las reducciones franciscanas se mantuvieron en la Cordillera, cuando en realidad la menor expedición coordinada por guerreros decididos hubiera bastado –como en tiempos de los jesuitas– para eliminarlas. Los chiriguano no tenían ningún interés en destruirlas. Habían hecho algo mejor: las habían tomado desde el interior, de algún modo las habían fagocitado, subvertido para su solo provecho. Pero en 1814, durante las guerras civiles de independencia, apenas los franciscanos fueron apresados y expulsados por las facciones criollas opositoras, las misiones fueron incendiadas y abandonadas indefectiblemente: privadas de sus titulares –esos infatigables dispensadores de regalos– ya no tenían razón de ser.

Los jesuitas, por su parte, no podían aceptar en su empresa semejante inversión de las obligaciones ni semejante desorden instituido. En Paraguay habían conseguido encerrar bajo su pesada tutela a indígenas cuyo trabajo mantenía la misión y pagaba el tributo a las autoridades españolas. Es decir, habían impuesto a los guaraní –eternos deudores– prestaciones, servicios e impuestos, de los cuales apenas una ínfima parte era redistribuida a su conveniencia. Con los chiriguano intentaron el camino de los regalos para iniciar una relación de dependencia. Siguiendo la regla arcaica según la cual el don obliga, esperaban hacerse aceptar en la Cordillera para luego imponer su organización de las actividades productivas. Entonces se destacan los primeros contactos y la comedia casi ritual que tiene lugar en ellos. En 1733, dos misioneros que viajaban por la Cordillera meridional se encuentran un día rodeados por una decena de chiriguano. Luego de distribuir trigo y charque solicitan ver al jefe, quien viene pero se rehúsa a hablarles aun cuando le ofrecen comida. Realizando entonces un juego de palabras (en guaraní) entre "cólera" y "enfermedad", el padre Chomé consigue tranquilizarlo y el jefe le ofrece algo de beber y acepta su entrada a la aldea,[36] aunque la empresa fracasa luego por la oposición de otro jefe (Muriel, 1918 [1779]: 136). Por otro lado, el rechazo del regalo "envenenado" es instantáneo e irremediable: a pesar del jefe que había dado su autorización, basta un opositor –gritando al misionero "Ea, menéate, español; ¡no quiero tus cosas: no quiero vacas, frenos, espuelas, nada. Solamente que te vayas" (Muriel, 1918 [1779]: 145)– para hacer fracasar la tentativa de entrada en el poblado (problema bien conocido por los etnólogos de campo).[37]

Aparece aquí el límite de la empresa misionera de seducción material (una empresa siempre actual, ya que en la Amazonía el frente pionero utiliza "cazadores

36 *Chomé, 1756 [1735]: 168-169 (N.d.E.).*

37 *El comentario entre paréntesis fue suprimido en RS (N.d.E.).*

de indios" para aproximarse a grupos que rechazan el contacto usando como carnada "regalos" dejados a orillas de su territorio –lámparas, fósforos, utensilios–, verdaderas "trampas para indios"). Los jesuitas midieron con clarividencia el precio que debían pagar a los chiriguano para evangelizarlos:[38]

> Aun aquellos [entre los chiriguano] que no llevaban a mal el que los misioneros recorriesen su país, no lo soportaban en él sino con la esperanza de recibir de ellos algunos regalos, lo cual era de tanto más peligrosa consecuencia cuanto por haberse comenzado a hacérselos los miraban como un tributo que les era debido y que no impunemente dejaría de dárseles y hasta parecían pretender que se reconociese como un favor el que se contentaran con lo que se les daba (Charlevoix, 1910 [1756]: t. 6/1).

Está todo dicho. Esos regalos que acompañaban toda negociación con los chiriguano son percibidos como un simple derecho de entrada en la Cordillera y de hecho como un verdadero tributo. Frente a una presión colonial creciente, a flagelos biológicos de todo tipo, a la doble ofensiva misional, las exigencias indígenas no han variado. Los chiriguano consienten aceptar los dones ofrecidos por los jesuitas para evangelizarlos con la sola perspectiva del dispendio incesante de una contribución material que además consideran como mínima. Luego obligan a los franciscanos encargados de dirigirlos a proveerles constantemente bienes –y *sin contrapartida*, lo cual constituye la naturaleza misma del tributo–. La Corona ha encontrado aquí un adversario a su medida, el cual, al exigir un impuesto, ha invertido en su favor el sentido de la relación colonial.

Vemos, pues, que los chiriguano no sólo rechazaron la coerción que comportaba el comienzo de la obligación, sino que la invirtieron a su provecho y contra el misionero, quien la iniciaba imprudentemente. Este último, por haber usurpado y concentrado entre sus manos el poder político y religioso de los jefes y los chamanes, se encuentra atrapado en el círculo de la deuda. El buen pastor está condenado a perpetuidad a obsequiar sus bellas palabras y sus inestimables mercancías a sus fieles indígenas, acreedores a los que no podrá nunca desinteresar. Los chiriguano, revirtiendo los términos de la deuda que quería imponerles el poder despótico o el orden colonial, han perpetuado en la reducción misionera las reglas de la ley salvaje: el rechazo de cualquier sumisión, venga de donde venga.

---

38 *RS cita aquí a Lozano: "'todo lo quieren como si les fuera debido y reciben como si nos hiciera merced en recibirlo' (Lozano, 1901 [1740]: 215)" (N.d.E.).*

Historia y memoria

Tema recurrente de las reflexiones de Thierry Saignes en torno a la historia chiriguano, "Historia y memoria" reúne temas abordados en otros artículos (en particular 1980, 1985[c] y 1987). La discusión crítica no sólo de las fuentes, sino sobre todo de las investigaciones históricas sobre los chiriguano –en particular el tema de la recuperación regional del pasado "indio"– sigue particularmente válida hoy.

Historia y memoria: el doble olvido[*]

(1990)

En una novedosa y sugestiva reflexión sobre "los indios como historiadores", el etnólogo sueco Erland Nordenskiöld oponía lo extenso y antiguo (desde la lucha contra los inca) de "nuestros conocimientos" sobre el pasado chiriguano al "extremo olvido de su historia" por parte de los mismos *ava* (2002 [1912]: 155-158).[1] Debemos interrogarnos sobre esta aparente paradoja. Pero antes relativicemos su opinión sobre "nuestro" saber intelectual. Es verdad que cronistas andinos, jesuitas o franciscanos, naturalistas como d'Orbigny, el mismo Nordenskiöld en 1917, seguido por historiadores argentinos (como Gandia) o bolivianos (Mujía, Molina, Finot) y por etnólogos (Métraux, Susnik) no dejaron de recopilar e interpretar un amplio material acumulado sobre los antiguos chiriguano.

Notemos, sin embargo, que parte de este interés, en particular a propósito de las migraciones tupí-guaraní hacia el oriente boliviano, se debe a los alegatos paraguayos y bolivianos sobre sus derechos jurisdiccionales sobre el Chaco. En cuanto a las vicisitudes de los chiriguano en tierra andina, los misioneros tardaron en publicar el relato exasperado de una "conquista espiritual" frustrada o conseguida a alto precio:[2] lo que llevó el geógrafo Oscar Schmieder a cuestionar este monopolio religioso, "algo prolijo", sobre el pasado cordillerano (1926). De hecho, hasta hace poco, no existían estudios de conjunto que permitieran rescatar

* *Corresponde al sexto y último capítulo de* Ava y Karai. Ensayos sobre la frontera chiriguano (siglos XVI-XX), *La Paz, HISBOL, 1990, pp. 199-235. Publicamos este texto con la gentil autorización de HISBOL, corrigiendo solamente algunos errores gramaticales (N.d.E.).*

1 *Para indicar los números de páginas, nos basamos sobre la edición en castellano del libro de Nordenskiöld (La Paz, APCOB/Plural, 2002) (N.d.E.).*

2 *Ver "Reducciones jesuitas y franciscanas" en este mismo volumen (N.d.E.).*

el sentido de las luchas para controlar territorio y recursos. Tampoco el fracaso final del proyecto chiriguano y el destino ulterior de sus miembros quedan bien esclarecidos. Ya en 1889, el padre Martarelli alertaba sobre su desaparición física: "unos pocos años más y de los Chiriguanos quedará tan sola la memoria" (1918 [1889]: 178).

Es justamente esta memoria la que falta. Por una parte, los sobrevivientes de esta tragedia ni siquiera han guardado recuerdos de su agitado pasado; entre los migrantes que viven en la Argentina, el nombre de chiriguano no evoca nada (Bernand, 1973: 74) y entre los jóvenes comunarios de hoy, es el de Apiaguaiqui que tampoco suena (Albó, 1987: 144).[3] Después de la muerte física, el olvido es como una segunda muerte, la peor. Debemos dilucidar el por qué y el cómo de esta amnesia indígena. Y para los descendientes actuales de los antiguos *ava*, a los cuales es tan difícil atribuir un nombre étnico que tenga validez y sentido, ¿cómo fundar una identidad colectiva sobre semejante olvido?

En cuanto a la sociedad fronteriza y nacional quien experimentó hasta comienzos del siglo XX el temor vivaz de un enemigo que se había vuelto la encarnación del salvajismo más feroz, no podemos reprocharle querer olvidarlo o ignorarlo. Ahora el silencio público sobre esta tragedia colectiva se está resquebrajando. Desde los años 1970, se multiplican los signos de un nuevo interés: trabajos científicos, folletos de vulgarización popular, programas radiales y televisuales… Mas esta resurrección de un lejano antepasado algo fantasmagórico no está exenta de preocupaciones estratégicas: despertar de un sentimiento regionalista, defensa de recursos locales, promoción de la etnicidad. En particular, la erección en Santa Cruz, por los que niegan a sus sucesores los derechos elementales a sus tierras, de una formidable estatua ilustra bien una vieja práctica: manipular la imagen del "indio" en función de intereses ajenos a su causa. Silencios, olvidos y rehabilitaciones tardías o póstumas merecen entonces un análisis detenido para cuestionar el sentido global del proyecto existencial de los *ava* de ayer y sus huellas actuales.

1. De la negociación al silencio: los *ava* en el ojo de otro

La semántica histórica permite analizar los "discursos" emitidos por la sociedad dominante sobre sus grupos marginados y oprimidos. Como éstos fueron generalmente privados de medios para transmitir su propia percepción del mundo exterior, debemos recurrir a estas fuentes para conocer su pasado. En el caso de

---

3 *El artículo de Albó fue incluido como anexo en su libro* Los Guaraní-Chiriguano 3. La comunidad hoy *(La Paz, CIPCA, 1990), pp. 363-400. Saignes tal vez generalizó demasiado los alcances de este testimonio, pues la consulta de Albó a "los jóvenes" se limitó a una pregunta a algunos pentecostales en la comunidad de Los Pozos (Xavier Albó, com. pers.) (N.d.E.).*

un dominio colonial, cuando blancos (europeos o criollos) aprovechan territorio, recursos y brazos indígenas, la "cuestión del otro" (T. Todorov) se vuelve fundamental. La literatura sobre conductas etnocidiarias nos enseña cuáles fueron los enunciados discursivos que sirvieron en un proceso colonizador para legitimar y reproducir la discriminación de culturas vueltas "autóctonas". En una situación de frontera, estos comportamientos se exasperan pues se debe justificar la eliminación de un adversario que rechaza la sujeción: en este caso su dimensión humana es cada vez más borrada, pasando del "indio bravo o infiel" al "bárbaro o salvaje", o incluso la condición de "hordas bestiales".

El caso cordillerano no escapa a estos procedimientos de negociación y oscurecimientos ideológicos. Sin embargo, el caso se complica en la medida que los chiriguano no son meros "naturales de tierra" sino "invasores y usurpadores de lo ajeno". Estos migrantes oriundos de las llanuras atlánticas y paraguayas llegan poco antes que los españoles a la periferia andina y a la alta Amazonía de Mojos y Chiquitos. Dicho de otro modo, son tan conquistadores como los propios españoles: les devuelven una imagen invertida de ellos mismos. Esta genealogía alógena explica en gran parte las dificultades de la historiografía andina, charqueña y luego boliviana, para entender y aceptar la especificad chiriguano. Funcionarios, ganaderos, misioneros y, más tarde, viajeros y estudiosos han emitido una serie de "campos semánticos", como clichés y estereotipos, que revelan tanto sobre ellos como sobre los "indios". En la medida que constituyen también nuestras fuentes de información histórica, debemos encarar sus procedimientos de fabricación y su funcionamiento ideológico para revelar lo no dicho (o lo implícito) y las metas propuestas en una historia escrita por los "vencedores".

El espejo invertido

Los primeros textos provienen de funcionarios (corregidores, oidores, virreyes) y cronistas. No se prestan a equívocos: se trata de justificar, a pesar de la legislación oficial prohibitiva, la necesidad de una guerra de exterminio (dicha de "pacificación"). Los licenciados Matienzo (1967 [1567]: 256) y Polo de Ondegardo (1574, AGI Pat. 235 r. 2) reprochan a los adversarios chiriguano una cierta equivalencia de "méritos" con los españoles: "gente advenediza, de guerra, muy cruel, indómitos, conquistadores, nación pérfida, no tiene otro oficio sino pelear y matar" –en suma grandes guerreros quienes compiten por la captación de la energía indígena en Charcas–. Lo que equivale a reconocer su calidad humana ("gente" y "nación"), negada en los "pareceres" de los funcionarios toledanos, civiles y eclesiásticos, quienes fundamentan su exclusión sobre la práctica de tres "vicios": antropofagia ("no por necesidad sino de vicio"), perversiones sexuales (incesto, sodomía, poligamia), borracheras ("y bailes en que gastan toda la vida").

Los cronistas Lizárraga (1968 [1603-1609]) –con detalles etnográficos más fiables– y Garcilaso de la Vega (1960 [1609]) resumen bien la empresa de negación

toledana complicada por una animalización generalizada de los chiriguano vistos como "bestialísima gente, brutísimos peores que bestias fieras". El texto de Garcilaso, importante por sus resonancias ulteriores como fuente principal sobre el Perú antiguo, prolonga los prejuicios andinos sobre las etnias amazónicas echadas del lado de la naturaleza (en particular con el endo-canibalismo). A la multiplicación de las marcas de enunciación negativa corresponde por antonimia los esfuerzos civilizadores del "buen Inca Yupanqui", fuente de un largo malentendido sobre la fecha de instalación chiriguano en el piedemonte andino (habrá que esperar a Nordenskiöld y Métraux para probar lo fantasioso de su relato): las tres etapas ascendentes de la misión inca (desanimalizar, humanizar, acción divina) anticipan la gran justificación de la empresa colonizadora europea y del genocidio amerindio. Atribuye a la buena influencia inca el abandono del endo-canibalismo, lo que implica entonces posibilidad de evolución. Y los cronistas jesuitas (Fernández, 1895 [1726] y Lozano, 1941 [1733]) lo imputan a la influencia divina de los misioneros.

Podemos comparar esta visión andina de Garcilaso con la paraguaya ofrecida por Ruy Díaz de Guzmán (no se nos escapa su misma condición mestiza).[4] La descripción que encabeza su *Relación de la entrada*… (1979 [1617]) ofrece un alud de entradas monosémicas (un signo, un solo significado) que justifican la inclusión en el discurso de la naturaleza de "estos siervos a natura, antropófagos y carniceros, ingratísimos y bestiales, viciosos y abominables, impíos, crueles y sediciosos, falsos y mentirosos, […]apoderados de la provincia con esta tiranía" (1979 [1617]: 72-73). El furor de este conquistador fracasado tiene ecos posteriores en las respuestas de los ganaderos fronterizos a encuestas sobre los "robos y muertes de los indios bárbaros chiriguanos", que resume así el procurador de La Laguna (hoy Padilla): "el espíritu de estos crueles enemigos, inclinados naturalmente al robo y al homicidio, y con una ambición insaciable a desposeer a los cristianos de sus bienes" (ANB EC 1779/238). El guerrero *ava* devuelve al colonizador *karai* su propia imagen de intruso. El cura de Sauces (hoy Monteagudo) le reprocha su autonomía: "el bárbaro vive dueño absoluto de sí mismo, independiente de toda sujeción, traidor, ligero, inconstante, embustero, ladrón por genio brutal [bajo] el influjo de sus mismas pasiones" (1805, ANB Rück 147).[5] La autonomía denunciada es negada ya que dominan las "pasiones", esto es "inclinación natural". Se trata las actitudes del enemigo en términos psicológicos, llevados al absoluto, en lugar de atribuir su "inestabilidad" a la fluidez de su organización sociopolítica.

Debemos rescatar un último testimonio original pues introduce una doble imagen del territorio enemigo visto como un castillo de agua natural (visión

4 *Ver el capítulo "Mestizaje" en el presente volumen (N.d.E.).*

5 *Indicamos aquí los nuevos números de la colección Rück, reclasificada hace unos años (N.d.E.).*

orográfica) desde donde pueden irrumpir los chiriguano como los antiguos “bárbaros” germánicos:

> Quien duda que siendo ésta una nación bárbara y belicosa que ocupa la puerta del Chaco […] multiplicando al abrigo de sus ásperas montañas y sierras son capaces algún día de extenderse a manera de inundación por nuestros países impacientes ya de las estrecheces e incomodidades de su propio suelo […] y se derramen y extiendan por estas provincias como ejecutaron los Suevos, Alanas, Vándalos y Visigodos por las Galias y las Españas y como lo hicieron los indios del reino de Chile en 1599 sobre las ciudades más populares de aquella rica porción de nuestra América (Potosí, 21.VII. 1803, AFT 61).

Aquella metáfora oro-hidráulica, y estas comparaciones históricas novedosas (las únicas a nuestro conocimiento), la debemos, claro, no a un ganadero sino al coronel-ingeniero José Fernández Cermeño.

Entre todos estos discursos negadores de la humanidad chiriguano, lo que se explica por la intensa rivalidad sobre los fértiles valles tan propios al cultivo del maíz y a la ganadería necesarios al abastecimiento de las minas, debemos rescatar el del licenciado Polo de Ondegardo, conocido por la agudeza de sus informes sobre el mundo andino, quien un año antes de su muerte en Chuquisaca explica el funcionamiento de la “nación” chiriguano a la cual otorga una plena y entera positividad: un origen (migrantes), una organización política (el “orden de la guerra”) fundada en una ley social (la “religión de la venganza”, es decir una reciprocidad negativa) y una historia (la de su expansión basada en el mestizaje interétnico). Habrá que esperar los logros de la antropología política de hoy para entender la modernidad de los análisis de Polo que desgraciadamente quedaron inéditos hasta el siglo XX[6] (1574, AGI Pat. 235 r. 2; ver Saignes, 1987[b]: 34-35).

Exasperaciones misioneras

Veinte años después del valioso informe de Polo, un misionero jesuita, el padre Yáñez realizó una gira exploratoria por la Cordillera norte y redactó una “carta anua”[7] que tiene las mismas calidades de agudeza y sabor concreto que Polo sobre los chiriguano: fiestas de auto-destrucción, liderazgo sin poder coactivo, ideal de ligereza (1595, en *Annua*…, 1965 [1596]: 105-109). El tono es sereno, la observación fina (en particular la cultura material, alimentación, vestido, vivienda) y las escenas (asambleas) muy vividas: en eso recuerdan los sustanciosos aportes de los cronistas europeos en la costa brasileña en el siglo XVI. Es un primer contacto, no se espera resultados inmediatos.

---

6 *El informe de Polo de Ondegardo fue publicado en 1914 por Ricardo Mujía (t. 2: 82-98) (N.d.E.).*

7 *Mejor dicho, la carta de Yáñez fue incluida en la* Carta Anua *(una especie de informe anual) de 1596, junto con la correspondencia de otros misioneros jesuitas (N.d.E.).*

Los fracasos ulteriores de los jesuitas en reducirlos explican su cambio de tono, menos atento en describir las especificidades culturales del Otro que en deplorar sus afanes libertarios que les dejan insensibles a la prédica evangélica. Ya en 1673, el belga Nicolás du Toict[8] los trata como "la nación más terrible de las regiones mediterráneas de la América austral" (*Historia de la provincia del Paraguay*, Lieja, en latín). La ofensiva jesuita iniciada en 1690 fracasa dos veces con los alzamientos de 1727 y 1735 (deja en pie una sola misión en el valle de las Salinas). No logra así unificar los conjuntos étnicos mojo, chiquito y guaraní (ver Saignes, 1976).

A pesar de la calidad de los misioneros que intentaron evangelizar a los chiriguano (como los padres Arce en sus relaciones de 1690, Chomé quien dejo en 1735 observaciones muy finas y luego paso a los chiquito, o Pons quien murió entre ellos en 1761), los jesuitas no les dedicaron una obra completa. Encontramos solamente unos capítulos sueltos en las historias de Chiquitos (Fernández, 1895 [1726]) y del Chaco (Lozano, 1941 [1733]) que recalcan la reversibilidad ("hoy parecen hombres y mañana fieras") y la relatividad del comportamiento indígena frente a la prédica. Esta dinámica, por lo menos, contradice el encierro en una "naturaleza" pagana fija propuesto por los dos cronistas mestizos ya aludidos. Mucho más interesantes son las cartas enviadas desde la Cordillera durante las campañas de evangelización, en las cuales los misioneros revelan con gran lucidez el sistema político y diplomático chiriguano (ver las vidas de los padres Arce, Lizardi, Pons y Chomé escritas a mediados del siglo XVIII).

El periodo franciscano que se inicia realmente con la expulsión de los jesuitas (1767) comprende dos olas de misioneros en dos contextos distintos: en la época colonial, son españoles instalados en el colegio de Tarija hasta su expulsión en 1814; en la época republicana son italianos instalados en los colegios de Tarija y de Potosí hasta la secularización de las misiones en 1919. Aparentemente los franciscanos tienen resultados: manejan 24 reducciones en 1810 y diez en 1900.[9] Escriben mucho y sus publicaciones constituyen el 80% de lo que sabemos sobre los chiriguano. Sin embargo, esta voluminosa literatura no está exenta de preocupación apologética: es decir, dan prioridad a la defensa de la orden antes que a entender al otro. Ya en 1912, Nordenskiöld emitía unas dudas sobre los textos de los misioneros: "parecen tratar de resaltar sus defectos [de los indígenas] con el fin que su propia 'labor civilizadora' parezca lo más sobresaliente posible" (2002 [1912]: 151). También cambiaron los propios misioneros quienes pierden su sensibilidad exótica (y quizás su fe apostólica) para dar prioridad a preocupaciones de gestión y contabilidad (ver Saignes, 1980: 95).

8 *Más conocido con el nombre castellanizado de Nicolás del Techo (N.d.E.).*

9 *Para el periodo colonial, ver el capítulo "Reducciones jesuitas y franciscanas" en este mismo volumen (N.d.E.).*

El último medio siglo de presencia franciscana en la Cordillera colonial (desde 1758 con la reducción de Pilipili, hasta 1814 con su expulsión) se desarrolla un ambiente de tensiones crecientes con los propios chiriguano (cuyo apogeo es la destrucción de cinco misiones en 1799), con el frente pionero (disputas de competencia territorial entre Santa Cruz y Chuquisaca, con los ganaderos y milicias) y en el seno del propio colegio de Tarija (conflictos de personas y de temperamentos). Los textos de orden historiográfico y etnográfico elaborados en este periodo sufrieron a la vez censuras y luego mutilaciones. Se trabó el gran esfuerzo intelectual desplegado por uno de los primeros misioneros, fray M. Mingo de la Concepción, quien a los 71 años acabó una *Historia de las misiones* juzgada demasiado ingenua por confesar muchas fallas en la evangelización; una segunda versión aumentada tampoco tuvo el agrado del Discretorio. El enérgico ex-Prefecto-Comisario Antonio de Comajuncosa fue encargado de defender la orden con un *Manifiesto histórico* acabado en 1810: su manuscrito fue publicado en Italia (1884) por el padre Corrado con alteraciones perjudiciales al conocimiento de los chiriguano. En cuanto a la obra de Mingo, el segundo manuscrito de 1795 desapareció hace unos años y el primer "borrador" fue publicado en 1981 con otras enmiendas y cortes.

Estos autores intentan superar la pobreza de su mirada etnográfica (incrementada por su incomprensión de la lengua guaraní) plagiando escritos jesuitas (carta de Chomé de 1735) y a colegas más emprendedores como el lego Francisco del Pilar (1732-1803) quien por sí solo fundó 17 de las 24 reducciones, o fray Pedro León de Santiago (1747-1800),[10] el único intelectual de envergadura, cuyo papel fue callado, autor de un mapa, de un diccionario y de un elogio a los chiriguano ("Apología chiriguana: que los Chiriguanos tienen ventajosas proporciones respecto de otras muchas naciones bárbaras para recibir el evangelio", sin fecha, AFT M82)[11] que yacen todos inéditos en el convento de Tarija. Se impusieron pues las clamorosas condenas de Comajuncosa:

> [Son] los naturales robustos, fuertes y bien formados: pero haraganes, indómitos e inconstantes […] propensos a la embriaguez, al juego y al ocio. Son alegres, nada adustos, corteses, vivos de entendimiento; pero falaces, embusteros, astutos y muy desconfiados (1836 [1800]: 4).

---

10 *Hemos rectificado las fechas de nacimiento y muerte de los religiosos en función de las biografías y necrologías del colegio de Tarija publicadas por Lorenzo Calzavarini:* Presencia franciscana y formación intercultural en el sudeste de Bolivia según documentos del archivo franciscano de Tarija (1606-1936), *Tarija: Centro Eclesial de Documentación, 2004, t. 3: parte VII (N.d.E.).*

11 *Este texto es anónimo, pero atribuible al religioso citado; fue traducido al francés y publicado por Thierry Saignes en "Chiriguanos, jésuites et franciscains: généalogie du regard missionnaire", en Claude Blanckaert (ed.),* Naissance de l'ethnologie?, *París, Cerf, pp. 225-231 (N.d.E.).*

Notemos el balanceo entre cualidades físicas y temperamentales, que no se controlan, opuestas a los caracteres y "vicios" que se aprenden. En otro texto, la cadena de negaciones es espectacular: "unos bárbaros rudos, indómitos, impolíticos, importunos y que es necesario hacerlos hombres antes que cristianos" (Comajuncosa, 10.VIII. 1799, AFT M135: 12; ver Saignes, 1980: 96-97).[12] Frente a estas condenas sin apelación que reflejan sobre todo las decepciones, amarguras y frustraciones franciscanas en su empresa reductora, vale más leer las cartas enviadas desde las misiones (verdadero "terreno" etnológico) por los propios padres conversores, que son fuentes todavía vírgenes para descubrir la política y la religión chiriguano.

La evolución del aporte misionero del siglo XIX al conocimiento de la historia y etnografía cordilleranas remite a la misma necesidad de rescatar del olvido otra personalidad franciscana, quien mostró las mismas calidades de apertura que fray Pedro León de Santiago: fray Doroteo Giannecchini (finado a comienzos del siglo XX), cuya obra lingüística y etnográfica fue de hecho apropiada por otros autores (L. Calzavarini le rinde justicia en su bibliografía, 1980: 301): en ambos casos, hubiera sido conveniente editar sus diccionarios como primer paso para revelar, a través de la lengua, la visión *ava* del mundo.[13] Pero ya en 1875 se considera la cuestión chiriguano resuelta con su expropiación. Al silencio va a suceder la locuacidad misionera.

Peripecias ideológicas: cambios temporales

El entrecruzamiento de los retratos fragmentados, proporcionados por los sectores fronterizos, permite ver obrar una doble distorsión: la interpretación en términos sicológicos de lo que resulta de principios organizativos de orden sociológico; y, por otra parte, la dialéctica de lo cercano y de lo lejano, en función del origen étnico-social del autor, su interés y la duración del contacto. Pero los mismos aludidos también evolucionan. El tratamiento de dos campos semánticos, el orgullo y la actitud frente al trabajo, remiten tanto a los autores de los juicios como a cambios culturales reales.

El orgullo etnocéntrico de los chiriguano, propio al conjunto tupí-guaraní (y común en la percepción de la auto-excelencia de cualquier sociedad tradi-

---

12 *Ver el capítulo "Reducciones jesuitas y franciscanas" en este mismo volumen (N.d.E.).*

13 *La situación cambió desde la publicación de* Ava y Karai*: Lorenzo Calzavarini editó, en 1996, textos etnográficos inéditos de Giannecchini bajo el título* Historia natural, etnografía, geografía, lingüística del Chaco boliviano (1898), *Tarija, Centro Eclesial de Documentación. Otro franciscano, el padre Iván Nasini, publicó junto con Elio Ortiz el diccionario de Santiago de León de 1791 (Tarija/Camiri: Centro Eclesial de Documentación y Teko Guaraní, 1998). Finalmente, ya señalamos en notas anteriores la monumental compilación de documentos del Archivo Franciscano de Tarija realizada por Calzavarini en 2004 (tres otros tomos están actualmente en prensa) (N.d.E.).*

cional), sorprendió mucho a los observadores coloniales que estaban acostumbrados a la sumisión de los pueblos andinos. Son dos los destinatarios del prejuicio etnocéntrico *ava*: los demás grupos indígenas que consideran inferiores ("todas las naciones dicen ser sus esclavas" – Lizárraga, 1968 [1603-1609]: 83); y los blancos, cuya valoración cambia según el observador y la época. Las variaciones de su percepción del español ilustran la dificultad de entenderla fuera de un contexto preciso. Primero hay autores quienes absolutizan la auto-valoración chiriguano: "gente superiorísima" (Lizárraga, 1968 [1603-1609]: 83), de "infernal orgullo" (un misionero en ANB EC 1727/21), "dotados de un natural tan dominante, orgulloso y tirano" (Cañete y Domínguez, 1952 [1787]: 251), "son de un natural más noble [que los mataguayo] y por lo mismo más soberbio, más engreído y más insujetable" (Comajuncosa, 1810, en Comajuncosa y Corrado, 1884: 128). Este aporte es muy pobre frente a los autores quienes incorporan la comparación *ava-karai* vista por los chiriguano.

Dos autores difieren en el sentido de la comparación: "précianse de que son la mejor gente del mundo, y más valiente después de los españoles" (Matienzo, 1967 [1567]: 257); "tienen todas las naciones en poco y por esclavos, salvo a los españoles, estimándose ellos por tan buenos" (Suárez de Figueroa, 1965 [1586]: 405). Aquí podemos tachar al cronista charqueño de equivocado (que sea sincero o no), y quizás su propio orgullo castellano no puede tolerar semejante presunción. El gobernador cruceño conoce mejor a sus vecinos y otro misionero jesuita, asentado en Santa Cruz, recalca diez años después este postulado igualitario: "a todos los llama esclavos, si no es al español que dice es como ellos y los llaman cuñados" (padre Samaniego, 11.XI. 1594, en *Crónica anónima*, 1944 [c. 1600]: 485). Dos siglos después, la visión igualitaria va hasta alterarse en una afirmación de superioridad: "tan vanos de su origen que desprecian a los españoles como gente advenediza y pobre" (Pino Manrique, 1971 [1785]: 60). Ignoramos la fuente del gobernador de Potosí (si por ejemplo ha conversado con líderes chiriguano) y si el desprecio indígena se dirige solamente a los pequeños ganaderos circunvecinos (que las propias autoridades fronterizas reconocen por "miserables") o a una nueva auto-valoración *ava* en el contexto de las guerras que incendiaron la Cordillera en el último medio siglo hispánico.

De nuevo marcamos la preferencia por testimonios concretos y contextuales. El misionero jesuita Chomé, quien intentó vanamente evangelizarlos ofrece una perspectiva más rica: "son comúnmente cobardes, cuando hallan resistencia; e insolentes con exceso, cuando se ven temidos" (1756 [1735]: 184), lo que resalta el comportamiento estratégico de los chiriguano, quienes siempre prefieren ganar por astucia que por la fuerza (Nordenskiöld, 2002 [1912]: 212). Quizás la afirmación de d'Orbigny va en el mismo sentido: "el carácter de los chiriguano es una mezcla de soberbia salvaje y ciega sumisión, cuando aceptan un principio" (1944 [1839]: 403). El naturalista francés añade otra visón del *ava* "buen esposo" relativizada luego por el hecho que no llega hasta "liberar [a su mujer] del peso

del trabajo doméstico y las cosechas” (*Ibíd.*: 404). Pero su testimonio es limitado por la estrechez de su experiencia directa. Ahora bien, cuando opone el orgullo chiriguano con la humildad guaraní, está muy consciente del peso del dominio colonial directo y de su extensión temporal. Cuando, medio siglo después, el viajero Thouar recalca: “el carácter de los indios es dulce y dócil” (1997 [1887]: 83),[14] indica quizás ya el cambio de coyuntura.

La verdadera respuesta podría hallarse en la propia mitología chiriguano, pero ignoramos cuando se forjó el mito de la “elección de las armas”: el héroe cultural Aguara-Tumpa (“dios-zorro”) quiso remediar la miseria de los primeros hombres ofreciéndoles armas: “el más listo [...] optó por las más livianas, o sea por las flechas y arcos”; el otro agarró lo que quedaba, espadas y escopetas que le dieron riqueza y superioridad. De tal modo que los chiriguano se consideran “inferiores a los blancos, más no por castigo sino por destino, verdaderos fatalistas” (Nino, 1912: 234).[15] Este mito, muy difundido entre los grupos amerindios, racionaliza la “inferioridad” tecnológica pero salva la afirmación de la distinción étnica[16] y la autovaloración del grupo: fue la “ligereza” de un antepasado la causa de su desgracia. No peligra su deseo de igualarse al blanco y acceder a sus bienes.

Del mismo modo, el tratamiento del tema de la pereza indígena, estereotipo de cualquier discurso colonialista, refleja más los valores de cada época que la conducta real frente al trabajo, cuya apreciación “exacta” requiere explicitar los criterios (gasto energético) adoptados. El campo semántico evoluciona desde un ocio absoluto, que no choca en el siglo XVI (“no trabajan si no es cosa de recreación como es pescar y cazar”, Polo de Ondegardo, 1574, AGI Pat. 235, r. 2) pero sí en el de las “Luces” (“el ocio y la haraganería radicando en ellos con la inacción del trabajo los ha llenado y llena de vicios”, Viedma, 1969 [1788]), hasta la pereza relativa (“no se puede negar que la pereza es innata en el indio chiriguano, pero comparado con las tribus de los tobas, matacos y otros, aseguro que hacen mucho o demasiado”, Nino, 1912: 123), cambio brutal en una misma frase que marca el advenimiento de una nueva época: ya domado, el chiriguano se puede integrar al sistema de explotación colonial (ver el desarrollo en Saignes, 1980: 88-90). Se confirma este cambio desde los ingenios del noroeste argentino: “el rey de los indios en el valle de Ledesma es el chiriguano. [...] muy inteligente y fuerte, y hábil para todo género de trabajos, desempeña en esta región los mismos oficios que el cristiano” (Bialet Masse, *Informe sobre el estado de la clase obrera*, Córdoba, 1904: 101); “el chiriguano es un peón mucho mejor que el toba y el mataco, porque no es ladrón, siendo en cambio humilde y trabajador” (Holmberg, *Investigación agrícola de la puna de Jujuy*, Jujuy, 1988

14 *Nos basamos, para restituir las citas, sobre la edición en castellano del libro de Thouar que indicamos en bibliografía (N.d.E.).*

15 *Ver “Las sociedades de los Andes orientales...” en este mismo volumen (N.d.E.).*

[1904]: 124). En unos decenios, pasamos del "indio bravo" y flojo al "indio manso" y trabajador.

Todos estos testimonios, desde los juicios precipitados de unos viajeros hasta las condenas tajantes de los misioneros exasperados, enseña que los *ava* sirven ante todo de "espejo étnico", en el cual cada uno exalta su propia imagen (Meunier, 1986). Las afirmaciones generalizadoras y perentorias absolutizan pautas de comportamiento que requieren ser recontextualizadas. Postulan además un comportamiento homogéneo o monolítico de una sociedad fragmentada en grupos que han elegido vías y condiciones distintas. No hacen más que revelar el funcionamiento del viejo esquema de oposición binaria "civilización/barbarie" o naturaleza/cultura. Los clichés de larga duración (como la pereza o la soberbia) sirven para exaltar la misión "civilizadora" del blanco antes que comprender los sistemas de valores propios del "otro". Falta ahora dilucidar la propia percepción que tienen los chiriguano de su pasado, de ellos mismos y de sus relaciones con los blancos. Esta auto-percepción del pasado es inseparable del propio proyecto existencial de los *ava*.

2. ¿Testamento sin herederos?

Tenemos constancia de una "conferencia subversiva" de varios capitanes de la Cordillera central que se llevó en Ipa (cerca de Tentayapi) en diciembre de 1893 (cartas al corregidor de Ingre, AFX Correspondencia 1891-1898, doc. 1; agradezco a Erick Langer por esta referencia). Quizás podemos relacionar este encuentro con la eventual existencia de un "testamento chiriguano" (Isabelle Combès, com. pers., marzo de 1989)[17] en el cual estos representantes darían por concluida la aventura chiriguano en tierra andina y dejarían elegir a cada morador el derrotero que quisiera fuera del ambiente comunitario. No sé si estas últimas voluntades fueron redactadas en estos términos. Pero me parece revelador de la singularidad socio-histórica de los chiriguano que semejante eventualidad pueda existir. Quizás las quejas ya mencionadas en la carta del líder José Ignacio Aireyu, "capitán grande de las tribus de Caipipendi", dirigida al presidente de la República sobre la "abyección a que estamos reducidos que será acaso más que una verdadera esclavitud"[18] o en la carta de Yacainda al sub-prefecto de Azero ("no había habido peor desgracia en la vida

---

16 *Suprimimos aquí una referencia a la conclusión general de* Ava y Karai, *que no reproducimos en este volumen (N.d.E.).*

17 *I. Combès: "El testamento chiriguano: una política desconocida del post 1892"*, Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos *XX/1, 1991: 237-251. Ipa está ubicado en el cañón del Ingre, al oeste de Tentayapi (N.d.E.).*

18 *Sucre, 22.VII. 1876. Ver "*Tumpa *contra* mburuvicha*" en este mismo volumen (N.d.E.).*

que pertenecer a la raza indígena")[19] ofrezcan un anticipo de esta percepción vivida de un desastre irreparable. Además, si el supuesto testamento sigue enigmático, más opaco todavía sigue el destino de los herederos a los cuales se dirigiría.

Curuyuqui[20] sanciona algo que estaba ya en curso: una larga perdición de la sustancia misma del mundo de los *ava* y de sus razones de ser. Pérdida física con el éxodo fuera de las aldeas. Pérdida material con el abandono de los recursos locales y la adopción de nuevas pautas de trabajo (contra retribución) y modos de subsistencia. Pérdida cultural con el fin de las guerras que quita los valores centrales, con los cambios de signos de identidad (como el tarugo labial o el pelo largo) a cambio de nuevos trajes. ¿Cómo analizar este desgaste en una cultura tan ágil y fluida que no dejó nunca a lo largo de su recorrido piamontés de adoptar las pautas culturales de los grupos vecinos? Elijamos unos indicadores como la residencia, el vestido, la memoria, incluso las vicisitudes del propio nombre, para restituir el verdadero alcance del proyecto existencial de los *ava* una vez concluida la ocupación foránea de gran parte de su territorio.

¿Imitar o desafiar al *karai*?

El cotejo de muchísimas observaciones hechas al comienzo del siglo XX permite plantear la naturaleza del proyecto existencial chiriguano después de Curuyuqui. Dos vías se imponen: la misión y la migración a la Argentina (sobre su magnitud, ver Langer, 1987). Como sus antecesores del siglo XVIII, los misioneros de los colegios de Tarija y de Potosí interpretaron la solicitud indígena de la reducción en forma muy interesada: protección de un perímetro territorial mínimo, distribuciones de víveres y herramientas, incluso "poder chupar día y noche" (Pifferi, 1895: 61). Sin embargo, lo que se busca a la larga es la transculturación de los niños: "espero que la nueva generación cristianamente educada en las escuelas pierda lentamente la dejadez de la raza, su poca voluntad y carácter receloso y doble" (Nino, 1920, AF t. 13: 101). Los informes anuales y las inspecciones oficiales evidencian los logros de la política educacional franciscana, gracias sobre todo al sistema de los internados (ver los informes anuales publicados entre 1910 y 1920 en AF o el informe de Jofré, 1895). Sin embargo, se puede considerar esta capacidad de los niños y niñas chiriguano en aprender a leer, escribir, contar y trabajar como artesano, no solamente como el resultado de la voluntad aculturadora misionera sino como la propia voluntad de los jóvenes "procurando en todo y por todo asemejarse a los blancos" (Nino, 31.XII. 1909,

---

19 *Sauces, 28.VIII. 1874. Ver "Las sociedades de los Andes orientales…" en este mismo volumen (N.d.E.).*

20 *La última batalla librada por grupos chiriguano contra los blancos, en 1892. Ver "*Tumpa *contra* mburuvicha*" en este mismo volumen (N.d.E.).*

AF t. 2). Incluso, "indios y neófitos ricos hacen competencia a algunos blancos de la región con préstamos de dinero a los mismos de raza superior" (Nino, 8.XII. 1895, AF t. 8: 72). Lo que confirma el padre Argentini: "son amantes del trabajo, les gusta asimilarse a los blancos mestizos y no dejan de buscar sus comodidades para la vida" (31.XII. 1916, af t. 8: 271).

Los misioneros ven sin embargo sus esfuerzos "para formar de la juventud una generación con costumbres del todo opuestas a las de sus padres" coronados más allá de lo previsto: los jóvenes "cuando ya saben se van por las haciendas o hacia la Argentina, y se pierden"; "si regresan, es con más indiferencia y con costumbres que, o habían ya olvidado, o que antes no tenían". Es decir que las escuelas misionales, después de haber capacitado a sus celados alumnos, no ofrecen horizontes que les permitan emplear sus talentos. Las muchachas en particular no quieren seguir con labores de bordados y encajes (Nordenskiöld les reprocha no adecuarse a alguna tradición - 2002 [1912]: 228); peor, "se huyen de la misión y van a perderse por los ranchos y haciendas de los blancos que viven por otros lugares": este balance de las misiones franciscanas que sirven de peldaños para acelerar la "deschiriguanización" y el mestizaje, lo perfila el propio misionero Cardús en su viaje de 1883-1884 (1886: 25-55). Estas tendencias se precipitan en los decenios siguientes: un cuarto de siglo después, Nino nota los mismos efectos destructores de los internados escolares y del ausentismo post-escolar (1912: 304-311). Advierte: "en las misiones desaparecen los mejores [jóvenes], los que saben algún arte, o tienen alguna fortuna: todo lo que ganan, después de comprar su vestido (aunque no siempre) lo invierten en los licores y coca y así abrevian la vida" (*Ibíd.*: 113). Lo que nos obliga a preguntarnos si este éxito de la aculturación, tan espectacular en el vestido o en los excitantes, corresponde más a una influencia misional que a una aspiración propia de los *ava*.

Los viajes masivos hacia la Argentina llamada desde entonces Mbaaporenda, "lugar de trabajo", corresponden tanto a la búsqueda de ganancias más elevadas que las irrisorias retribuciones de los hacendados locales como al deseo de escapar del pesado control social civil, militar y religioso. Estas motivaciones económicas y políticas, claramente expresadas por las autoridades provinciales y la prensa que claman por esta pérdida de brazos en provecho de la república vecina, esconden de nuevo otra motivación que parece más propia de los *ava* en aquella coyuntura de su historia colectiva: el deseo de escapar a su condición indígena y más pronto "asemejarse a los blancos". El noroeste argentino será el lugar de esta promoción económica y a la vez mutación socio-étnica. Etnólogos, autoridades, misioneros lamentan el cambio:

> Hoy en día, todos los hombres llevan vestimenta europea [...] cada vez se impone más la costumbre de cortarse el pelo para ser tan distinguido como los blancos (Nordenskiöld, 2002 [1912]: 187);
>
> En numerosas caravanas, se van a la Argentina donde sus instintos son halagados hasta en casas de prostitución, abandonando mujeres e hijos para no volver. Los pocos que

regresan traen por fruto de su trabajo una pobre yegua y la indumentaria del gaucho con su vicio por el alcohol y la tendencia de usar a la primera oportunidad el cuchillo que no aflojan del cinto (E. Benavides, comisario de límites, 9.XI. 1914, AF t. 7: 386-87).

El 23 de diciembre de 1919 llegó a la misión de Tiguipa

… un caballero vestido de blanco, con botas de montar y con machete a la cintura; pregunto al Padre quién es ese caballero tan elegante, a lo que me contesta: 'es un camba que acaba de llegar de Argentina, mañana verá a ese señor vestido de taparrabos'. Dicho y hecho [...] como ese señor no ha traído plata y no ha querido hacer la buena llegada, lo ha arreglado todo con empeñar la ropa y demás tonterías y se ha tirado una borrachera, importándole muy poco sus prendas (R. P. S. Mendizábal, *Diario de la expedición Quesada*, Sevilla, 1927: 54);
Los menos simpáticos son los que han vivido cierto tiempo en los ingenios azucareros [...] Gustan de los chistes obscenos y les agrada contar sus aventuras de burdeles en los cuales han podido, por tres pesos, gozar de las mujeres de raza blanca (Métraux, 1931ª: 95).

Más allá de las deplorables impresiones de decadencia y apego a los "vicios" europeos que ofrecen estas descripciones, revelan sobre todo la realización de los sueños más secretos de los *ava*, los mismos que les aseguraban los profetas: volverse blancos, acostarse con mujeres blancas. Ya no como realización colectiva, en el seno del ámbito comunitario, sino en forma individual y fuera de las aldeas cordilleranas. Ya no era necesario invadir las ciudades por la fuerza, saquear las tiendas y raptar a las mujeres: bastaba con emigrar a Mbaaporenda, a la "tierra con menos mal" (Hirsch, 1989), figura moderna del viejo Kandire, "dueño del metal y de todas las cosas verdaderas" anhelado.[21]

También habría que contrastar esas apreciaciones poco halagüeñas desde la perspectiva boliviana, donde misioneros y autoridades deploran la pérdida de "sus indios", con las ofrecidas por los viajeros y autoridades del noroeste argentino. Es otro tono: exaltan la habilidad del chiriguano con respecto a los demás trabajadores chaqueños, capacidad sancionada por un salario equivalente al del "bracero cristiano" (Conti, Lagos y Lagos, 1987: 8-10). Para acabar con estos nuevos destinos lejanos, cumplimientos privativos de ansias colectivas, presentemos un retrato. Un ingeniero francés, quien confirma este tratamiento relativamente mejor en los ingenios, hace un día de 1910, en la estación de Périco (cerca de Jujuy), un curioso encuentro: un panadero francés casado con una boliviana; y al lado un "matrimonio de indios chiriguano ya conquistados por la civilización, casi asimilados". La mujer lleva una "estrecha túnica recta de terciopelo negro", el hombre un "saco gris-azul y un ancho sombrero gris echado atrás, unas botas de cuero nuevas y una corbata rosa". Cuando el ingenuo viajero

21 *Sobre Kandire ver el capítulo "Fronteras" así como* "Tumpa *contra* mburuvicha" *en el presente volumen (N.d.E.).*

pregunta al marido por qué su mujer no lleva calzados, el marido sorprendido le contesta: "¿Por qué llevaría calzado?" (Huret, 1985 [1911]: 258-264). El cambio vestimentario se cumple según las reglas profundas de la organización social chiriguano. Concuerda también el geógrafo alemán O. Schmieder (1926) en observar: "su aspiración es adquirir un sombrero y volverse el igual del blanco o del mestizo por el vestido". Se trata de una muy vieja inclinación que empezó con el robo de la mitra del obispo de Asunción en 1564, siguió con las visitas al virrey Toledo y no dejó de impulsar trueques, asaltos y contratos de trabajo. Este deseo de vestirse como los blancos y mestizos, ¿significa por lo tanto un abandono completo de la tradición y la cultura nativas?

De la memoria heroica a la amnesia histórica

Un indicador relevante sobre la situación cultural y el proyecto existencial chiriguano concierne su relación con el pasado. De nuevo debemos apoyarnos en los valiosos testimonios de los viajeros y etnólogos que recorren la Cordillera a principios del siglo XX. Sus capítulos clasificados según las reglas del oficio (vida material, creencias, autoridad, etc.) suenan a algo irreal, como esquizofrénico, pues al mismo tiempo reconocen que ya en pocas partes rige la organización tradicional que refieren. Contienen ya el sabor arqueológico de un "mundo que hemos perdido".

El viejo ideal señoril o aristocrático *ava* (fiestas y guerras) se ha refugiado en los convites de chicha. "Cuando los silos están llenos de maíz, el indio está orgulloso y no se preocupa por el blanco, la opresión y las penas. Si el silo está vacío, es sumiso y taciturno" (Nordenskiöld, 2002 [1912]: 218). Durante las grandes fiestas (las "borracheras solemnes" de los cronistas) convocadas para celebrar alianzas, victorias o paces, se evocaban los mitos del origen étnico y las proezas de los "grandes hombres" (guerreros, líderes). Así se perpetuaban las valores máximos en glorificar hazañas en las batallas o astucias en negociaciones delicadas ("esta gente puede estimar la inteligencia por encima de la fuerza", *Ibíd.*: 212) al igual que las desplegadas por sus héroes culturales como el "dios-zorro" o el "dios-tatú". Incumbe a los líderes preservar y transmitir esta doble memoria mítica e histórica (de carácter heroico).

Tenemos un ejemplo de la capacidad de los *mburuvicha* para recordar, en los años 1880 (a través de las alegaciones territoriales de Santa Cruz y Tarija), casi un siglo de guerras internas y con los blancos. Pormenorizan la participación de cada "capitán" enemigo aliado y de cada autoridad criolla. Este material testimonial[22] revela bien esta dimensión épica de los relatos históricos orientados a maximizar la gloria de los "héroes" de la sociedad chiriguano: por ejemplo, en el

22 *Ver* "Tumpa *contra* mburuvicha" *en este mismo volumen (N.d.E.).*

Parapiti hacia 1840, Güiracota (padre de Chaparrillas, el "general" de Apiaguaiqui) "habiendo penetrado solo y de improviso en el campamento de los tobas, mató dos y a la vista de esta acción remarcable y a su llamada avanzaron instantáneamente sus fuerzas sobre los enemigos y los arrollaron […] hasta Caimbeti, punto avanzado en el gran Chaco y los arrebataron aun los ganados y animales que llevaban robados"; el mismo Güiracota, en una nueva invasión toba a Caipipendi en la madrugada "con el arrojo que lo distinguía salió a un caballo en pelo y con arma en mano inició el combate hiriendo a un toba que inmediatamente se hizo general el combate y los bárbaros fueron derrotados" (Barui de Caipipendi, 70 años, Lagunillas, 1882, CTDSC).

El problema es que las guerras se acaban. Es significativo que los detalles vividos sobre los actos de heroísmo se dirigen hacia los toba, enemigos muy temidos y valorizados (quienes a veces entraron en las alianzas anti-*karai*) y ya no hacia las guerras internas. También se están acabando los "capitanes grandes" que velaban por la conciencia grupal y organizaban los grandes convites interaldeanos. A comienzos del siglo XX, siguen vivos tres líderes regionales: Mbaringay de Igüembe por la cordillera central; Mandeponai (o Mandepora) de Macharetí por el sureste; la familia Aireyu de Caipipendi (Nino, 1912: 166). Mbaringay no era "regional" pero, después de la muerte en 1905 de Machirope, líder de Guacara,[23] "se le tiene como tal" (*Ibíd.*). Nordenskiöld, quien lo conoció personalmente (2002 [1912]: 211), lo muestra muy estricto en mantener las tradiciones en su pueblo (*Ibíd.*: 195), ir a las fiestas con su antiguo *tiru* (túnica) de color azul (*Ibíd.*: 221) y guardar viejos objetos como los silbatos de guerra y las puntas de flecha (*Ibíd.*: 158). Después de su matrimonio, había visitado al presidente Belzu (1848-1855) en Sucre (*Ibíd.*: 199) pero rechaza a los misioneros (*Ibíd.*: 271). Sus dos mujeres pintaban cerámicas lindísimas y "famosísimas" (*Ibíd.*: 217).

En cuanto a Mandeponay, después de que su padre Taruncuti fuera asesinado en 1868 por su yerno Guani por sus buenas relaciones con los misioneros, aceptó fundar la reducción de Macharetí que defendió en 1869 y 1874 contra los ataques de los toba y chiriguano enemigos (Corrado, en Comajuncosa y Corrado, 1884: 448 y sig.). Ayudó al francés Thouar, quien recuerda sus talentos de orador y el "vigor de su lógica" en su expedición de 1883[24] (y en el conjunto de las expediciones hacia el Chaco). Rechazó plegarse a la sublevación del *tumpa* y avisó a la misión de Cuevo del ataque.[25] Era gran amigo de los hacendados locales y dueños de los ingenios argentinos, a quienes enviaba muchos trabajadores. A

23 *Según el mismo Nino (1912: 166), Machirope era capitán no sólo de Guacara, sino también de los cañones del Ingre e Igüembe "desde la margen derecha del Parapiti hasta la izquierda del Pilcomayo, que abarca una extensión de 24 leguas de norte a sur y de 15 de este a oeste" (N.d.E.).*

24 *Thouar 1997 [1887]. La expedición de 1883, bajando el río Pilcomayo, fue realizada en busca de los restos de la expedición de Jules Crévaux (N.d.E.).*

25 *Ver "*Tumpa *contra* mburuvicha*" en este mismo volumen (N.d.E.).*

la vez rechazó hacerse bautizar y los misioneros lucharon contra él para disminuir su influencia lo que lograron poco a poco. Nordenskiöld lo encontró en 1909; escribe que “antes tenía considerable poder” (2002 [1912]: 211) y le sacó fotografía (*Ibíd.*: 197): lleva pelo largo, *tembeta*, saco y pantalón y en la mano un gran sombrero (otra foto en Métraux, 1931ª: 90). Veinte años después, había muerto cuando Métraux recorrió la zona. Recuerda su “posición excepcional, fruto de su elocuencia, de su sentido de la justicia y de su grandeza moral” (se convirtió justo antes de expirar). En cambio, el etnólogo lamenta que no “haya podido aprovechar la oportunidad [de la guerra de 1892] para provocar una sublevación general” (1931ª: 114-115). Es que Mandeponai sigue fiel a sus pasiones dando la prioridad a sus odios regionales (agravados por el asesinato de su padre). Su hijo, Taco (quien en cambio se plegó al *tumpa* y fue perdonado luego), era muy rico y vivía “siguiendo el ejemplo de los blancos” (Nordenskiöld, 2002 [1912]: 213).

El tercer retrato muestra una vía cercana a la de Taco: Santos Aireyu (1883-1950), hijo de José Ignacio (fallecido en 1900), tomó la “capitanía grande” de Caipipendi en 1920. Métraux lo pinta como “el representante más típico que haya conocido del chiriguano asimilado”. “De alta estatura, corpulenta y de cutis tan blanco como cualquier europeo” (heredado de su abuela materna), Aireyu, quien se felicita de su “físico exótico”, vivió años en Argentina (“que conoce hasta Córdoba”) y viajó varias veces a La Paz “donde fue recibido hasta por presidentes”. Métraux desarrolla todo el empeño en cambiar de este “hombre decidido, energético y autoritario”. Aireyu vive como un “estanciero boliviano. Su traje, que compró por subido precio en un bazar de la frontera, sus botas, su pañuelo de seda y su sombrero alón, le dan un aspecto flamante y arrogante”. Tiene un caballo “ricamente enjaezado” y “una casa construida según el modelo de las casas criollas” que hace visitar al extranjero (cama con sábanas de encaje, reloj parado, ¡hasta un fonógrafo!). “Todos sus hijos, que son muchos, saben leer” y “sueña con enseñar a leer y escribir a todos los indios de su jurisdicción” (un ensayo de escuela fracasa porque el maestro, “un cholo, se lo pasaba ebrio de la mañana hasta la noche”). “Aireyu ignora por completo las antiguas tradiciones y nada sabe de la historia de su nación y por remate se burlaba de cuanto atañía al pasado” (Métraux, 1931ª: 108-114).

Su asimilación de los códigos culturales criollos no hacen de él un mero “cacique traidor o entreguista” a la colonización. Además no está tan desvinculado del pasado como él lo cree: “Aireyu ha heredado de los caciques de antaño la intrepidez, la autoridad y la riqueza”, “simboliza todo el orgullo y la insolencia de los antiguos chiriguanos”; si tiene discos “desde Wagner hasta los últimos bailables […] él mismo sólo apreciaba un canto mexicano ¡con refranes guerreros!”. Sobre todo, lucha contra un estanciero vecino que codicia “los dominios de los indios de Caipipendi” y rinde justicia con “mucha estimación”. En sumo, “por más antipático que sea el personaje, hay que reconocer que por su actitud

rinde más servicio a su pueblo que los otros jefes más adictos al pasado, pero de genio menos emprendedor" (Métraux, 1931a: 108-114).

Mbaringay o la fidelidad al pasado sin intromisión blanca; Mandeponay, la alianza con los blancos pero con el derecho a seguir fiel a la tradición *ava*; Aireyu o la voluntad de asimilación completa. Cada uno a su manera y en grados distintos defiende el derecho a la doble ciudadanía, como *ava* y como boliviano. Por otra parte, estos tres grados entre conservatismo y cambio marcan también la evolución temporal, a intervalos de unos 20 años entre cada líder, hacia el abandono de las costumbres. En los años 1910, Nino y Nordenskiöld constatan el gran corte generacional: los jóvenes ya no tienen interés en la tradición, rechazan llevar la *tembeta* y el pelo largo, signos de la identidad étnica. Métraux opone los ancianos "dignos, discretos y corteses" a los jóvenes "insolentes y groseros, desconfiados y codiciosos" (1931ª: 95). Todos atribuyen el cambio a la influencia "pervertida" de los blancos, y también, para los dos etnólogos extranjeros, a la empresa misionera que desvaloriza la tradición y a los ancianos (Nordenskiöld, 2002 [1912]: 184, 193, 197, 210; Métraux, 1931ª: 92).

Sin embargo, más que a los efectos "desmoralizadores" y aculturadores del contexto criollo y misional, debemos preguntar si el apego a los signos y valores de la cultura dominante no corresponde a una vieja aspiración a los ideales chiriguano, lo que acelera la ilegitimación de los canales de perpetuación colectiva: fiestas, líderes y ancianos. Por falta de convocadores, las grandes fiestas regionales caen en desuso. La única fiesta que sobrevive es el *arete* del carnaval con bailes, máscaras y elementos sincréticos. Los líderes regionales se reducen a dos, la familia Aireyu siendo favorecida (en detrimento del linaje de Macharetí) como representante de los chiriguano por su complacencia hacia los intereses criollos (H. Sanabria, com. pers., agosto de 1985). En cuanto a los líderes locales, "son al presente, puramente nominales y simples delegados de los sub-Prefectos o Corregidores que con frecuencia los deponen o castigan, si son remisos en cumplir las ordenes dadas" (Martarelli, 1918 [1889]: 179-180; ver también Nino, 1912: 163-164 y Nordenskiöld, 2002 [1912]: 213).

En su lindísimo libro sobre "la vida de los indios en el Chaco", el etnólogo sueco Nordenskiöld dedicó un capítulo, tema raro en la literatura científica, a "los indios como geógrafos e historiadores". Recalca la pobreza del recuerdo histórico que no remonta "a tiempos muy lejanos, sólo a tres generaciones" (2002 [1912]: 158). Además apunta una aparente paradoja: "es realmente muy extraño que entre estas tribus indígenas hayan pasado al olvido asuntos como su historia, el nombre de los jefes, etc., mientras que por lo visto los cuentos han sido transmitidos durante siglos de una generación a otra aunque en versiones diferentes". No da explicación sino que se contenta con aseverar: "Los protagonistas de los cuentos y sus aventuras estimulan la fantasía, se retienen en la memoria y se cuentan a otros. Los personajes y acontecimientos históricos pasan al olvido" (*Ibíd.*). Nos toca advertir que corresponde al funcionamiento del pensamiento arcaico que diluye toda

historicidad en un “presente eterno”; por otra parte, no es imaginación pura, los mitos siguen esquemas culturales (el diluvio, etc.) y, finalmente, el olvido de “los personajes y acontecimientos históricos” es un fenómeno muy reciente.

Una de los denominaciones más infelices de las sociedades arcaicas es la de “sin historia” o “sociedades frías” que se empeñan en negar el cambio, visto siempre como perturbador, y a repetir el “pasado puro” (Gauchet, 1985). Por otra parte, los etnólogos estiman que la memoria individual (del parentesco en particular) no pasa de tres generaciones. El caso chiriguano revela un fenómeno algo distinto: la existencia de una memoria histórica que registra los actos de los “grandes hombres”, en especial durante las guerras y las relaciones con el mundo fronterizo. La gloria social consiste en ver sus hazañas contadas en los banquetes intergrupales. Si, a comienzos del siglo XX, subsiste algo de la memoria mítica, es a través de las “ancianas”: Pascualina, sobrina de Mandeponay, escuchó mitos en el internado de la escuela cuando “por la noche venían algunas ancianas que contaban cuentos a sus nietas para que durmiesen” (Métraux 1931[c]: 154) Pero ya “los antiguos mitos son completamente desconocidos por las nuevas generaciones que los consideran como necedades de los viejos” (*Ibíd.*: 119). Si hay pérdida de la memoria histórica, es que ya no hay soporte social para darle sentido. El “olvido” de la tradición es voluntario: marca el fin de un modo de definición de la identidad colectiva basado en la reiteración del pasado, en la coexistencia familiar con el tiempo de los orígenes. El mundo chiriguano renuncia a compartir un pasado común. Esta ruptura se traduce significativamente en los tanteos para entender y aceptar el nombre colectivo otorgado por los “otros”.

En busca de un nombre

Semejante desintegración tardía y brutal de los moradores cordilleranos encuentra su sanción en las alteraciones de su nombre. Ya cambios anteriores, y sobre todo la ignorancia de su sentido exacto, reflejan las vacilaciones perceptivas de una sociedad alógena que busca su arraigamiento en el nuevo ambiente andino. El problema no es de los mismos chiriguano quienes hasta comienzos del siglo XX se consideran como *ava*, los “hombres por excelencia” (“gente por antonomasia con las demás tribus”, distinto de *kuimbae*, “varón”, hombre genérico, ver Giannecchini, Romano y Cattunar, 1916: 14). Viene de los “otros” que se empeñaron en definir, identificar, caracterizar estos invasores que se casaban con las mujeres lugareñas.

El antiguo nombre *chiriguana*, ya lo hemos visto, es claramente de origen guaraní: connota la expatriación y el mestizaje con mujeres guana, conocidas en los Andes como chané.[26] Este sentido se pierde a lo largo del siglo XVII, con el

26 *Ver I. Combès y T. Saignes*, Alter Ego. Naissance de l’identité chiriguano, *París*, *EHESS*, *1991 (en prensa cuando se publicó* Ava y Karai*) (N.d.E.)*.

corte de las relaciones directas (vía Santa Cruz) con Paraguay. A comienzos del siglo XVIII, se asienta la derivación en chiriguano y se empieza a buscar explicaciones etimológicas. Con la obra de Garcilaso se difunde la falsa idea de una lucha secular con los inca y se racionaliza el fracaso y el desprecio andino a partir de un epíteto quechua: "excremento frío" que constituye la versión más difundida hasta hoy, sin hablar de un número infinito de especulaciones fantasistas a partir de varios idiomas indígenas ¡a veces mezclados entre sí! Claro que este etnónimo considerado como despectivo no está aceptado por los propios interesados.

A comienzos del siglo XIX aparecen dos nuevos términos que van a reemplazar el de chiriguano. Uno culto y oficial, otro familiar y popular. El primero fue creado por el nuevo gobierno boliviano para tratar con respeto a los grupos que ayudaron en las guerras de Independencia: en las actas públicas se los mencionó como las "tribus aliadas chiru-guaraníes" (1882, CTDSC). Ignoramos lo que se pretendía afirmar con la raíz *chiru* antepuesta al nombre del idioma hablado. Debió parecer tan artificial este nombre que no prosperó y apenas encontramos rastro en la documentación editada. En cambio, la otra apelación tiene un éxito creciente aunque ya alejado de su sentido inicial. Se trata de *camba* seguramente de origen guaraní. Ya hemos visto[27] cómo el contexto de su uso da a entender que el epíteto "camba" se atribuiría a un aliado y tengo el vago recuerdo de una conversación con Hernando Sanabria F. alegando que camba era una apelación de amistad entre conocidos en el campo: podría haberse forjado a partir de "cumpa", compadre. El hecho es que en los diccionarios de Santiago de León y de Giannechini no se encuentra el término. Primero designaría a un chiriguano a lo largo del siglo XIX antes de extenderse al conjunto del campesinado mestizo en el siglo siguiente. Y hoy volverse sinónimo de morador del "oriente" por oposición a los Andes.[28]

El hecho es que el nombre de chiriguano desaparece del vocabulario local para dar lugar a una multitud de hombres a medida de la fragmentación del conjunto étnico en varios grupos distintos. Los que se van e instalan en el noroeste argentino son conocidos como *shahuanco* (tsawanko para Métraux). Una encuesta

---

27 *Ver el capítulo "Mestizaje" en el presente volumen (N.d.E.).*

28 *Los hombres* ava *suelen llamarse entre sí* chïru, *"mi amigo", lit. "mi otro". Es posible que de este término derive el primer nombre evocado por Saignes. El nombre "camba" designaba ya en el siglo XVII a los indígenas de las tierras bajas, en un sentido casi genérico (p. ej. José del Castillo: "Relación de la provincia de Mojos" (1676), en Manuel Ballivián:* Documentos para la historia geográfica de la República de Bolivia, *La Paz, 1906, t. I, p. 333). Guardó un sentido muy despreciativo hasta hace poco. Hoy, los vecinos de Santa Cruz de la Sierra lo reinterpretan a partir del guaraní* kuimbae *("hombre, macho") y lo reivindican como la denominación de todos los habitantes de las tierras bajas (blancos e indígenas) en oposición con los "collas" del occidente. Sobre los "cambas", ver también el capítulo "Mestizaje" en el presente volumen (N.d.E.).*

llevada en los años 1960 muestra que este mismo grupo migrante (que declara "no conocer a los chiriguano") se divide entre *simba* que han conservado el pelo largo trenzado (nombrado *simba* en guaraní;[29] sus mujeres son *tipoy*, del nombre de su túnica) y *peluqueados* con pelo cortado (quienes se subdividen entre los "*peluqueados*" propiamente dicho, *tapɨɨ*, descendientes de los chané, y *evangelios* miembros de una iglesia evangélica). Los "capitanes" desaparecieron hacia 1940. En cuanto a los hijos, estaban en pleno proceso de integración (Bernand, 1973: 74-75). En la Cordillera, los grupos refugiados en el alto Pilcomayo y sus afluentes (quebrada de Igüembe) son llamados *simba* (por el pelo largo) o *tembeta* (nombre del tarugo labial) por haber conservado su aspecto tradicional. Los demás son llamados *camba* y, si trabajan en hacienda, "empatronados". Desde los años 1970, los antropólogos suelen distinguir entre los grupos refugiados en el Izozog, descendientes de chané guaranizados y de migrantes *ava*, quienes han logrado mantener una "capitanía grande" (los llaman "izoceño-guaraní), y los grupos que se han quedado en los últimos estribos andinos, titulados de "*ava* cordilleranos", nombres muy artificiales que revelan el malestar y la confusión para determinar identificaciones étnicas.

Pérdida del nombre, pérdida de la memoria, "fin de los capitanes" (Bernand, 1973): el siglo XX chiriguano es la historia de una brutal "desintegración". Hemos visto que la renuncia a la tradición responde en parte a la imposición forzada de las normas occidentales (ante todo por las misiones que lograron controlar la juventud) y en parte al propio deseo indígena de cambiar. Con la desaparición de las tierras y de las guerras internas, es decir con la falta del maíz que permite hacer la chicha y alimentar los convites y la de las cabezas cortadas de los enemigos vencidos, objetos de insultos por las mujeres e hijos, y luego colgadas en los techos, desaparece el soporte material que daba sentido al "modo de ser" chiriguano. Con o sin "testamento" de parte de sus últimos *mburuvicha guasu*, la sociedad tradujo en actos muy claros su viejo afán escapatorio. Una actitud en particular no deja de llamar la atención: la conducta de las mujeres (*kuña*) quienes optan por abandonar las aldeas o no procrear. Los misioneros se quejan de la huida de muchachas que van a instalarse en concubinatos en las haciendas, pero ellos mismos prestan a los jóvenes neófitos como "braceros". En segundo lugar, está la distribución de la "chusma" (mujeres e hijos) durante las guerras y matanzas que enlutaron el siglo XIX, lo que suma mucha gente. Y también la coexistencia en las aldeas poco a poco incorporadas en las haciendas. Lo que traduce un puestero chané de Caipipendi así:

> No podemos salvar una cuña de los Carais, las quieren todas, quieren vivir como animales ni nosotros tampoco somos tan lujuriosos y borrachos como ellos a pesar de que somos

29 *"Simba" es un bolivianismo de origen quechua que significa "trenza" (N.d.E.).*

> unos pobres Taipi tembetudos (Giannecchini: "Apuntes originales de la historia de las misiones de 1874 a 1879", en Langer y Bass Werner de Ruiz, 1988: 322).

Una última reacción viene de la frecuencia del recurso a bebidas esterilizantes y a los abortos para evitar procrear hijos que deberán sufrir la condición indígena (Nino, 1912: 117-118). Con el rechazo a dar más vidas al grupo, las mujeres también condenan la sociedad a cambiar o parecer.

3. La imposible conmemoración

"A medida que los indios perecían o se dejaban expulsar, una fantasía noble y llena de nostalgia los reemplazaba", notaba Constance Rourke entre los pioneros del oeste norteamericano. Pero, en la Cordillera, semejante añoranza de un "indio" fantasmagórico tardó mucho en surgir y concretarse, lo que merece examen. En la primera sección, hemos visto cómo el silencio dominaba una historiografía y una etnografía regional incapaz de manifestar una verdadera atención al Otro. En particular, a pesar de haber jugado un importante papel en las luchas de emancipación patriótica y conseguido un estatus de "aliados", la "nación de los chiru-guaraní" no alcanzó la dignidad de un reconocimiento oficial y de una mención en la historia nacional.

En cambio las órdenes religiosas multiplican publicaciones "algo prolijas" como para compensar su extraña reserva anterior. Es posible que su celeridad editora tenga algo que ver con la aparición de nuevos candidatos al saber científico, los viajeros europeos empeñados en la tarea asignada por la "burguesía conquistadora" (C. Morazé) de explorar y valorizar las últimas *terra incognitae* del planeta o de rescatar los elementos materiales de una cultura agonizante. Pero, ¿sobre qué cadáver se edifica el discurso científico? Cuando unos protagonistas del enfrentamiento fronterizo, o sus sucesores, empiezan a exaltar al "valeroso enemigo" desaparecido, la recuperación de estos antepasados míticos no está extenta de ambigüedades.

De la apología a la expiación: los misioneros

> Muchas de las cosas que hasta ahora se han dicho relativas al carácter, gobierno y costumbres de los chiriguanos, de aquí en adelante ya no se podrán decir, por hallarse éstos en condiciones muy diferentes, opuestas o contrarias a su pasado modo de vivir; condiciones que naturalmente los han de afectar en todo, quedando, como quedan, sin independencia, sin gobierno propio y sin propiedad (Cardús, 1886: 242).

Ya en 1886, el misionero Cardús tiene la honestidad de prevenir que su "descripción" de esta "tribu salvaje" sabe a antigüedad. Su propia independencia de espíritu viene quizás de que no debe defender a toda costa la obra de sus

hermanos de los colegios de Tarija y de Potosí a quienes ruega "dedicarse un poco más al estudio y conocimiento de aquellos árboles, plantas y raíces medicinales", lo cual permitiría salvar muchas vidas (1886: 47-48).

Su llamado no parece haber sido escuchado: sus colegas han preferido empeñarse en escribir y editar rápidamente, esta vez, "historias" misioneras que sirvan ante todo para exaltar la contribución de la iglesia a la "civilización" de las "tribus salvajes" y de la orden franciscana al progreso de la nación boliviana y la defensa de sus fronteras. Pero sirven también para exaltar la grandeza de los propios colegios locales y aquí se puede detectar cierta rivalidad, a la vez institucional y "nacional" (según las "provincias" europeas de origen: Cataluña, Toscana, etc.) entre los de Tarija (colegio reforzado en 1853 y 1860), de Potosí (con "entradas" a partir de 1870) y de Tarata. El colegio de Tarija, que beneficia de su antigüedad y de su archivo, acaba de publicar en Italia una obra *historiográfica* con un título bien significativo: *El colegio de Tarija y sus misiones* (1884). Su autor, el padre Corrado, no ahorra un catalogo de "vicios" indígenas (robo, mentira, "embriaguez y las nefandas torpezas que de ella se siguen", holgazanería), cierta ironía sobre "nuestros supersticiosos indios" y una flagrante incomprensión acerca de su religión (Corrado, en Comajuncosa y Corrado, 1884: 47-51). Considera su ocaso inexorable. El furor deja campo a la conmiseración sobre los "pobres e infelices indígenas" (*Ibíd.*: 496)

La fuerza del colegio de Potosí será de publicar en el mismo Potosí y no en el extranjero las propias historias de su colegio: en 1889 y 1899 salen las de Martarelli; en 1908 una "continuación" por el padre Nino quien reedita una segunda "continuación" en 1918 y a la vez la obra de Martarelli de 1889 "corregida, aumentada y con notas" (Potosí, 1918). El furor historiográfico del padre Nino, quien multiplica también folletos apologéticos de la política misionera, se inscribe en el contexto de una áspera lucha con el nuevo estado liberal y ateo que busca abrir los confines orientales al progreso, y con los colonizadores que buscan el control de la mano de obra neófita. Los nuevos "reglamentos de las misiones" impuestos repetidamente (1870, 1901, 1905) agudizan los conflictos y el padre Nino no logra evitar la secularización de las misiones en 1919. Sus escritos suenan a la oración fúnebre. "La tribu de los chiriguanos, altanera y soberbia no se resigna fácilmente a ser dominada y por su ignorancia y por otras circunstancias, *sucumbió sin rendirse*, por esto el territorio antes ocupado por los chiriguanos, está casi desierto." (Nino, 1918 [1908]: 246-247; subrayado mío). Sobre el cadáver del mundo indígena, ahora reconocido, cobra su fundamento el discurso hagiográfico franciscano. En estas polémicas como en el tiempo de Viedma (1788-1810), el chiriguano aparece las más de veces como el "pretexto" a la defensa de la obra misional. No cambia realmente la perspectiva con la contribución franciscana a la etnografía chiriguano. Dos momentos son esclarecedores: el envío en 1898 de objetos y jóvenes chiriguano "de los más típicos" a la exposición sobre las *Misiones Católicas* en Torino (Italia) y la *Etnografía chiriguana* del padre Nino (1912).

Se colectaron "más de 500 objetos etnográficos antiguos y modernos que ocuparon 7 cajones grandes" con 115 negativos y un volumen explicativo de 800 paginas en folio. El lunes 1° de abril de 1898 salían de Villamontes el padre Giannecchini "con los neófitos exposicionarios Lorenzo Pairemma de 20 años casado, y las educandas Petronila Tuye y Prudenciana Mbaisseru ambas de 15 años". En Aguairenda, "la desconfianza innata del indio, los pareceres diversos de sus conacionales y de los mismos vecinos mestizos, como sucedía en Palos en 1492 con los tripulantes de Cristóbal Colon", desanimaron a Lorenzo quien fue reemplazado por el matrimonio Antonio Yumbire de 27 años "vice-maestro, cantor y catequista" y María Manuela Capairu de 22 años, a los cuales se juntó Fortunato Guarasimi de 40 años, "flautero y artesanito casado y gobernador del pueblo" deseoso de "conocer las tierras de donde venían los misioneros a cristianizarlos". El 1° de mayo llegan a Buenos Aires por tren y el 4 de junio al puerto de Génova. El día siguiente (y los demás) debían presentarse a la exposición a partir de las 07.00 hasta las 17.00.

Esperaban a la delegación muchísimas desavenencias de orden financiero (no se les pagaron los gastos previstos) y organizativo: confusión total en la presentación de las colecciones etnográficas ("la mano del mortero de la mujer chiriguana mezclada allá entre las plumas y otros instrumentos de los de Mato Grosso") a las cuales se agregaron objetos expuestos ya en el *IV Centenario del descubrimiento de la América*; de los 115 negativos fotográficos se reprodujeron 37 y expusieron solamente 4 "agrandados" representando las alumnas de las escuelas; se extravió el volumen; " ninguna comisión científica vino a examinar, observar y clarificar la colección como se aseguraba en el citado programa". Peores fueron "las estúpidas preguntas" de los visitadores quienes "reculaban temiendo que como indígenas se los habían de tragar" o bien "de manera que para un italiano a la moderna, el misionero católico en lugar de civilizar y cristianizar a los antropófagos, ha sido barbarizado y convertido a sus horribles costumbres por los mismos" sin hablar de "preguntas más impertinentes aun que por el honor de la católica Italia prefiero callar". Después de una última decepción (el rechazo del Papa de recibirlos, por motivos de política interna), la delegación boliviana embarcó el 1° de octubre, sufriendo a bordo la "insolente desfachatez de la canalla sectaria" y el 10 de diciembre la ultima "educanda" llegaba a Tarairi.

En su conclusión, el desilusionado relator advierte que la exposición *Misiones Católicas* sirvió de hecho como cebo a la *Exposición General Italiana*, himno a la unidad italiana, a la lengua y a su influencia en sus colonias. "Las misiones del Asia, África, China, Indostán, Brasil y América con sus indígenas, sirviéronle al Comitato como la lechuza sirve al cazador para atraer gente a la muestra y hacer negocio". En cuanto al efecto civilizador esperado sobre "el indio incapaz por su misma idiosincrasia de elevarse un tantico sobre la materia", sospecha: "han tenido que mirar todo ese gran movimiento exposicionario con la estupidez

estoica de un ignorante viajero que ve, porque tiene ojos en la frente, y pasa, como pasa una locomotora." Una última duda sin embargo: "Y si con el tiempo se le asomará a las mentes algún recuerdo, serán sin duda algunas impertinencias o malas lecciones que habrán recibido, oído o visto" (Giannecchini, "Apuntes [...] relativos a la exposición Italiana", Pilcomayo boreal, 31.XII. 1898, AFT 30C).[30]

Sentimos no poder interrogar directamente a los cinco neófitos "exposicionarios" acerca de sus impresiones de viaje y de Europa. Pero en todo esto, notamos que su opinión no interesa a nadie: como siempre, son los figurantes mudos de los sueños exóticos y afanes de dominio universal europeo, sin hablar de recuperaciones políticas coyunturales bien precisas. El padre Giannecchini hubiera mejor dedicado su tiempo en acabar su *Diccionario etimológico* como él quería hacerlo.

Su viaje no fue totalmente vano. El profesor Domenico del Campana, de la universidad de Florencia, pudo publicar en 1902, sobre la base del material expuesto y charlas con el sabio Giannecchini, "la obra más completa que existe en Italia, en vista de la [cual se] determinó a escribir" la suya el padre Nino (1912: 110).[31] Diez años después, se publican en La Paz la *Etnografía chiriguana* (1912) y una *Guía del Chaco* (1913) dedicadas al presidente de Bolivia y a su ministro de colonias y guerras. Hemos visto cómo, en 1908, Nino había pronunciado la oración fúnebre de la "tribu chiriguano". En 1912, explicita el sentido general de su obra:

> Si la raza no se acaba antes, como se teme por las continuas epidemias y la vagancia, el idioma se perderá luego y entonces los pocos libros que existen sólo servirán de monumento histórico para la posteridad que sabrá reconocer el mérito y la labor de los Misioneros (Nino, 1912: 77).

Sería motivo de otro estudio analizar los prejuicios y valoraciones explícitas como implícitas de estas dos obras cuyos múltiples fines se pueden resumir en uno: eludir el reproche de oscurantismo hecho por los adversarios a la empresa misional. Llaman en particular la atención las valoraciones ambivalentes del "salvaje", a la vez recusado y alabado según las necesidades retóricas de la demostración franciscana (el capítulo 3 de la *Etnografía* es una antología al respecto: las alusiones animales son vergonzosas aun si no absolutizan los "vicios"). Como en los *Apuntes*

---

30 *Fotografías de los objetos expuestos en esta ocasión, acompañados por fichas explicativas y numerosos textos de Giannecchini fueron publicados en la* Historia natural, etnografía, geografía, lingüística del Chaco boliviano (1898), *libro editado por Lorenzo Calzavarini en 1996 (Tarija, Fondo de Inversión Social/Centro Eclesial de Documentación). La introducción de L. Calzavarini cuenta los pormenores del viaje de Giannecchini y sus acompañantes a Italia (N.d.E.).*

31 *Domenico del Campana: "Notizie intorno ai Ciriguani"* (Archivio per l'Antropologia e la Etnologia, *vol. 32/2: 17-139283-289, Florencia, 1902) y "Cenni su i Tapii ed i Tapihete", Ibíd.: 283-289). De hecho, una buena parte del texto de Nino (1912) es una traducción literal del texto de del Campana (N.d.E.).*

de Giannecchini, confirman el papel asignado al "indio" por un occidente prepotente: una ilustración secundaria de asuntos exclusivos de los blancos.

Medio siglo después, la ideología del progreso universal se ha desgastado. Las guerras de liberación anticoloniales y el advenimiento político del tercer mundo arrebatan la "buena conciencia" de los blancos. La apología de la empresa civilizadora se transforma en denuncia del etnocidio occidental; en lugar del "buen indio muerto", resucita el "buen salvaje". Tarde o temprano, esta vuelta ideológica debía producir efectos en la historiografía religiosa de los chiriguano. El padre Lorenzo Calzavarini, socio-lingüista de formación, quien en su juventud pudo consultar en Florencia "documentos sobre los chiriguano", propone un nuevo acercamiento mediante el "camino de la expiación, característico de casi todos los estudios antropológicos sobre las situaciones indígenas latino-americanas" (1980: 13-19). Ya expresé en otra parte (*Historia Boliviana* I/2, 1981: 115-124)[32] mis reticencias frente a esta síntesis rápida con una conceptualización alambicada y postulados teóricos (en particular la tesis de una "nación" que no plantea el problema central del conflicto civil).

Podemos contrastar esta visión con la del etno-lingüista jesuita Bartomeu Melià, quien se interesó en el tema por "los caminos guaraní". El propósito ahora no es tanto revisar (y exorcizar) una historiografía franciscana etnocéntrica, sino "presentar los rasgos más persistentes de la identidad cultural chiriguana dentro de la gran familia guaraní": *ñande reko*, "nuestro modo de ser", al cruzar una fase de reorganización clave (Melià, 1988: 9). Otro tema de interés sería al analizar la ideología implícita y explícita del autor (¡del mismo modo que alguien más tarde hará lo mismo con mi propio libro!). Para no alargar, expreso simplemente mi desacuerdo con la interpretación de un concepto central en la cultura *ava*, el de la "tierra sin mal", que Melía reduce a la búsqueda de una tierra virgen y fértil para agricultores movidos por la "racionalidad económica" (*Ibíd.*: 23). Entiendo que ésta visión ecológica y bucólica permite aceptar el paso de una sociedad guerrera a una sociedad campesina con fines de tareas de desarrollo rural, pero esto nos impide entender una inquietud fundamental de los *ava* de ayer y hoy: alcanzar la inmortalidad y la abundancia perpetua. En una perspectiva más amplia, en los estudios sobre los chiriguano podemos detectar la misma carencia que la encontrada en los trabajos acerca de las sociedades llaneras norteamericanas: la no-contemplación de la religión nativa.

Del exotismo al compromiso: viajeros y etnólogos

Tanto el padre Nino en las introducciones de sus dos obras como Manuel Ballivián, autor del prólogo de la *Etnografía* y Paul Rivet, su comentarista francés,[33]

32 *Se trata de una reseña (y una dura crítica) del libro de Calzavarini (N.d.E.).*
33 *Journal de la Société des Américanistes*, París, 1913, t. X: 641.

enfatizan la larga duración de la experiencia misional, la única que permite "penetrar la mentalidad y la psicología de esas tribus incultas" y la oponen a la visión superficial y precipitada de los viajeros. Corrado apunta errores de Weddell, Nino contradice a d'Orbigny y Nordenskiöld. Ya dije mis dudas sobre semejante concepción que olvida los graves prejuicios de los misioneros y sobre todo su extraña incomprensión, desde Mingo de la Concepción hasta Melià, frente a las inquietudes religiosas chiriguano.

Los viajeros franceses del siglo XIX se ocuparon bastante de los chiriguano a través de sus misiones científicas oficiales, emanaciones del ideal de ciudadanía universal postulado por la República. Cabría mencionar primero al botanista Jussieu, cuyos mapas inéditos muestran que desde Potosí recorrió la Cordillera a mediados del siglo XVIII; su propia turbación mental y la pérdida de todas sus colecciones no han permitido otorgarle el lugar que merece entre los estudios de Bolivia ni rescatar su aporte intelectual (merecía ser comparado con el naturalista bohemio Tadeus Haenke). D'Orbigny les dedica un capítulo del *Hombre americano* (1839) pero su diario indica que conoció únicamente al grupo de Bibosi, misión cercana a Santa Cruz, lo que explica una visión particularmente "dulce" del carácter indígena. El médico Weddell, miembro de la misión Castelnau (1845-1847), tampoco conoció a los *ava* centrales pero por lo menos recorrió toda la frontera durante nueve meses en 1846 desde Santa Cruz hasta el Pilcomayo pasando por Sauces y Tarija. Su relato muestra las complejas relaciones mercantiles y políticas en las que están insertos los chiriguano (1851). La obra *Anthropologie Bolivienne*, fruto de la última misión de envergadura Créqui Montfort/de la Grange (1903), se contentó con reproducir el texto del explorador Thouar y los mapas y fotos del ingeniero J.-B. Vaudry, quien obró con la comisión boliviana de delimitación con Brasil y Argentina entre 1903 y 1905: Juana y Rosa de Caiza en su hamaca, un grupo del "cacique Azavi de Caiza", otro grupo de la misión de Cuevo, "el cacique Bairahua y su familia", en todo unos 17 retratos individuales y colectivos claramente identificados y muy difundidos.

Entre todos estos naturalistas e ingenieros se interpone el triste episodio de la expedición de Jules Crévaux (1847-1882), médico de marina, conocido explorador del Amazonas-Orinoco, quien fue invitado por el gobierno boliviano a abrir la ruta del Pilcomayo hacia Paraguay. Advertido por el padre Giannecchini sobre el peligro de cruzar una territorios afectados por una incursión de los vecinos de Caiza, mantuvo una confianza excesiva en los ideales humanistas de la "misión civilizadora"; él y su grupo perecieron en manos de los toba el 27 de abril de 1882. Al año siguiente salió una expedición punitiva con meta de alcanzar Asunción, lo que logró con terribles esfuerzos. Los distintos relatos de esta expedición por Arthur Thouar, enviado por el gobierno francés, Daniel Campos, el delegado boliviano y el padre Giannecchini ponen en escena a los tres protagonistas emblemáticos de la Ciencia, de la Nación y de la Religión, rivales entre sí pero unidos en su misma fe en el Progreso contra la Barbarie: el sabio

que llena los huecos del mapa planetario, el estadista laico que forja la unidad nacional, el misionero que propaga el mensaje salvador. En este viaje y en sus exploraciones ulteriores (1886-1887) encargadas por el gobierno boliviano (donde el obstáculo principal no fue tanto una naturaleza terrible sino los ganaderos recelosos de ver sus abusos denunciados), el relato de Thouar (1997 [1887]) cita a los líderes Aireyu y Mandeponai, pero su descripción de los chiriguano se inspira mucho de la que hizo Corrado unos años antes (1884).

Falta evocar una nueva clase de viajeros más "científicos" y más comprometidos en entender todos los aspectos de las culturas indígenas. Son los etnólogos Erland Nordenskiöld (viajes entre 1904 y 1914) y Alfred Métraux (varios viajes entre 1929 y 1939), quienes se preocupan por rescatar la visión del mundo de una cultura en plena agonía: técnicas, mitos, etc. De aquí en adelante individualizan a sus informantes y los lugares donde trabajaron, ofrecen muchos dibujos y fotos de la gente y de sus bienes. Ahora se les reconoce una "civilización", una "psicología" y hasta aparecen en plena luz las mujeres y los niños. Podemos lamentar sin embargo que no hayan podido transmitir el saber de los chamanes. No son meros objetos inertes de museografía aun si los investigadores no tienen ilusión sobre su futuro:

> Quizás los descendientes de Mbaringay, Vocapoy y los demás estudien lo que he escrito sobre sus antepasados en este libro, que está impreso en un país donde no madura el maíz y las palmeras sólo crecen bajo vidrio. Quizás vuelen hacia el norte para ver los adornos con los que estaban vestidos los ancianos y los vasos bellamente pintados en los que las madres de la tribu ofrecían la chicha en las fiestas (Nordenskiöld, 2002 [1912]: 275).

Podemos contrastar esta preocupación con la de los etnógrafos criollos de Santa Cruz más empeñados en estigmatizar la "resignación" ("aman una especie de ataraxia de los griegos", Franco, 1910) de unos "fanáticos de su impotencia" (Burela, 1912: 395). El furor guerrero se ha convertido en "apatía": ¿no será que rechazan el trabajo forzado (enganche) a favor de los usurpadores de sus propias tierras?

¿Rehabilitación o recuperación regionalista?

El exterminio de las "tribus salvajes" por los pobladores criollos y mestizos del oriente boliviano no impedía a la vez su exhibición como muestra de las riquezas naturales locales. Así el prefecto de Santa Cruz avisaba al gobernador de Cordillera de la próxima visita del presidente de la República:

> Disponga Ud. se remita para aquel tiempo algunos animales extraordinarios en la clase de monos, loros, parabas u otra de gusto que recreen la vista de su Excelencia, y dos jovencillos, hembra y varón de los bárbaros, de 8 y 9 años, para que sirvan a S. E. como un despojo de las cosas más preciosas de ese territorio (4.I. 1832, *Archivo de la prefectura de Santa Cruz*, vol. 1).

En cierto modo recuerda otros “despojos” enviados a la exposición de Torino (como una calavera encontrada en Curuyuqui por Nino)[34] y la contigüidad de los dos *ava* con “animales extraordinarios” recuerda la inclusión de las referencias a los chiriguano en capítulos dedicados a la flora y fauna de las “historias naturales” jesuitas (Acosta, Cobo).[35] Ahora bien, las demás provincias hacían lo mismo con motivos menos prestigiosos: en la navidad de 1845, el corregidor de Sauces (Monteagudo) organiza una incursión para raptar a niños chiriguano y así pagar los sueldos municipales; en julio del año siguiente, el comandante militar de la frontera chaqueña quiere raptar a “indiecitas chiriguanas” para ofrecerlas como esclavas al prefecto de Tarija (Weddell, 1851: 65, 391).

Con la ocupación final del territorio indígena, aparecen nuevas preocupaciones: las autoridades se dan cuenta, como en toda la América pionera, que tierras sin mano de obra no sirven. La colonización del Chaco requiere el concurso de la “población salvaje: conviene civilizarla antes de exterminarla”. Sabemos que los gobiernos no siguieron esta vía, dando preferencia al latifundismo ganadero depredador (Langer y Bass Werner de Ruiz, 1988). En las propuestas de Manuel Othon Jofré, presidente de la “junta consultiva de colonias”, aparece una valoración comparativa que abre un nuevo discurso: “además nos asiste la convicción de la superioridad física e intelectual de los habitantes aborígenes de nuestros chacos sobre los demás que se conservan en las regiones superiores andinas” (Tarija, 15.VII. 1888, archivo personal de H. Sanabria F.). El elogio de las virtudes de resistencia física, sobriedad, etc., contrasta con los lamentos cruceños sobre la “apatía” de la raza.

Esta nueva actitud hacia los grupos nativos remite a preocupaciones exteriores a su causa. Si ordenaríamos a sus autores según el departamento (Tarija, Santa Cruz, Chuquisaca) y los intereses económicos (ganaderos, comerciantes, petroleros) que representan desde los años 1880 hasta hoy, se vislumbrarían las estrategias encubiertas en la manipulación de varias imágenes del “indio”. Un trato de la literatura no escaparía a este tipo de análisis: por ejemplo, la animalización del chiriguano, puesta en escena por A. Costa du Rels en *Tierras hechizadas* (1943) ilustra la aseveración de Frantz Fanon: “el lenguaje del colonizador, al hablar del colonizado, es un lenguaje zoológico […] Cuando quiere describir con el término apropiado, se refiere constantemente al bestiario”.[36] Escogeré a dos autores regionales de la medida que nos han otorgado casi la única obra histórica de origen no eclesiástico sobre los chiriguano: Mario Gutiérrez y Hernando Sanabria Fernández.

---

34 *Nino, 1912: 110-111. Thierry Saignes dedicó un artículo a la memoria de este chiriguano (1985e en la bibliografía presentada al inicio de este volumen) (N.d.E.).*

35 *José de Acosta:* Historia natural y moral de las Indias *(1590) y Bernabé Cobo,* La historia del Nuevo Mundo *(1653) (N.d.E.).*

36 F. Fanon, *Los condenados de la tierra*, 1961; ver mis citas de la novela en Saignes, 1980: 106.

"*Sangre y luz de dos razas* nace al calor de la devoción cordial que cordillera nos inspira". Se basa en testimonios recogidos durante una "gira" en 1949 y en lecturas complementarias (en particular dos trabajos inéditos del Dr. Julio Gutiérrez). La provincia Cordillera encarna, por sus "petróleos y líneas férreas convergentes de Sucre, Santa Cruz y Argentina", la integración nacional al cual aspira el autor. Por eso, la reconciliación entre dos valerosos adversarios, el chiriguano y el blanco, prefigura la "Nueva Bolivia". Se empieza por exaltar el amor extremo por la libertad de la "raza chiriguana" (Gutiérrez, 1961: texto de la introducción y p. 97).

En tiempo de paz, reinaba una armonía colectiva y bucólica casi paradisíaca:

> Cuñas y cuimbaes[37] vivían la bondad de sus almas ingenua bajo el marco esplendente de una arrebatadora sencillez. Allí no se conocía la panzona de las castas, ni la prédica social soliviantadora de los espíritus. Imperaba el concierto de una existencia colectiva, pacifica y buena (Gutiérrez, 1961: 88).

Los antiguos *ava* parecen compartir la misma rusticidad patriacal con los primeros cruceños tan soñados. El recuerdo de las matanzas se ha borrado, ahora los pobladores blancos y mestizos pueden hacer suyo el pasado autóctono. Asistimos a un proceso de ennoblecimiento del guerrero desaparecido. Las promesas de su futura integración (por mestizaje) permiten negar dos veces un pasado reciente hecho de derrotas y mantazas. Primer paso:

> La nación [ya no es raza] chiriguana no fue entonces vencida ni humillada [...] Libre y progresista avanza hoy por los anchurosos caminos de la civilización y del patriotismo. Día llegará en que se habrá confundido, como una gota en otra de agua, con los cristianos que tanto combatieron (Gutiérrez, 1961: 118).

Segundo paso: no solamente no fue vencida sino que es victoriosa:

> Aquel historial guerrero extraordinario, aquella frenética pasión por sus ideales, llevaron a los chiriguanos a una victoria que no pudieron alcanzar los demás indios de América: el derecho a ser libres y a cultivar como suyo el suelo de sus mayores; no hay hipérbole en afirmar que si esa raza fue dominada, no fue vencida. El blanco victorioso se vio en el caso de reconocerle su libertad y su derecho a la tierra. No se lo sometió a prestaciones gratuitas ni le impidió trabajar donde quisiera (Gutiérrez, 1961: 208).

La glorificación guerrera confine a la mistificación: las usurpaciones de tierra, el enganche o la compra anticipada de cosecha explican algunas de las "condiciones infrahumanas" de los comunarios de habla guaraní actuales. Viajeros y etnólogos de comienzos del siglo atestiguan lo que significó la "civilización" propuesta

---

37 *Es decir, "mujeres y hombres" en guaraní (N.d.E.).*

a los "bárbaros": alcoholismo, prostitución, mendicidad. Esta dura realidad no le interesa al autor: "no es solamente que, como adversarios peligrosos, los indios sean necesariamente bárbaros o que, vencidos, sean fatalmente nobles, sino que cada uno de nosotros los enjuicie según como lo ve como aliado o como enemigo que le honra" (Meunier, 1987: 69). La percepción del chiriguano por Mario Gutiérrez va por los caminos de la nostalgia heroica. De hecho, nos presenta retratos vividos y concretos, como el del chamán Estanislao Cuyarei de Yuqueriti, de noventa años, muy temido en toda la región,[38] de Santos Aireyu, personaje inevitable de la primera mitad del siglo XX, o de Güirarota.

El autor revela su verdadera motivación en el último relato ("drama novelado del Chaco") del libro. *Primer acto*: en 1876, una joven pareja cruceña funda una estancia en Caguanta, cerca de Itapinta. Al año siguiente nace una hija, Florinda. Prosperidad. *Segundo acto*: en la guerra de Curuyuqui, Caguanta fue saqueada, la hija raptada, madre e hijo matados. El padre vuelve a casarse con otra viuda, pone en valor Caguanta, nacen hijos. Nueva prosperidad. *Tercer acto*: la sequía de 1920 echa todo a perder, el padre muere, le sucede un hijo. Se reconstituye. *Cuarto acto*: viene la guerra de Chaco, Caguanta convertido en puesto de mando militar, unos hijos mueren, una hija violada por un oficial da luz a una niña, Rosalía, otros hijos hacen contrabando de goma para sobrevivir y van a la Argentina. La reforma agraria acaba de arruinar a todos. *Quinto acto*: el novio de Rosalía se revela ser el nieto de Florinda raptada en 1892 y casada con el cacique de Yaguarenda. Florinda dio a luz a un hijo quien se casó con la hija del *ipaye* Acuara. Nació Haepiranta que decidió "ir a vivir con los blancos" y se reveló ser el novio que propone a Rosalía y a su abuela "huir de este mundo civilizado que resulta más bárbaro que mi mundo salvaje. Vámonos todos a Yaraguenda donde impera la libertad y no se conoce la injusticia, Tumpaha iyacata, yanderee ! Que estos 'cara cara' se queden a comerse los despojos de Cahuanta" (Gutiérrez, 1961: 261-274).

Dejo al psicoanálisis el cuidado de detectar el empuje de proyecciones infantiles y regresivas hacia el *otro* "salvaje" (sangre, muerte, rapto, violación, mestizaje sexual). Lo importante aquí es ver cómo la ficción (reveladora también de una percepción muy guaraní, como llamar a los pobladores andinos *caracara*, nombre de un "ave de rapiña" mediante el cual los antiguos guaraní nombraban a la gente andina, quizás por intercambiar metal con el primer grupo fronterizo llamado qaraqara afiliado a los charka) expresa plenamente el tratamiento del "indio" como una idea, una metáfora de la "altivez y de la rebeldía" (*Ibíd.*: 108).

38 Es también uno de los pocos autores en citar a Chuchirenpinta, gran chamán del Parapiti, quien vivió centenario hasta 1932 (Gutiérrez, 1961: 191); un viajero señala su enorme influencia en los años 1920 (Wavrin, *Au coeur de l'Amérique du sud inconnue*, París, 1924: 252).

A la vez interviene un proceso de identificación en dos etapas que sirve de nuevo a una causa muy exterior a la de los chiriguano reales, de carne y hueso. Primera etapa, hay fusión entre las "dos razas" mediante la sangre vertida en las antiguas guerras y ahora por la unión sexual. El colonizador tiene derecho a adoptar al guerrero chiriguano como ancestro fantasma y por ende tiene derecho a la autoctonía: los pioneros, descendientes de invasores europeos, se vuelven "indígenas" en el sentido propio de la palabra (lo divertido es que los *ava* son tan alógenos y advenedizos como los primeros cruceños: aquí el "espejo étnico" coincide a la perfección, cada uno devuelve al otro su imagen de conquistador foráneo). Segunda etapa: nace un hombre "oriental" nuevo (un futuro camba antes de la letra cuando este nombre reservado a los chiriguano se va a extender para designar a los habitantes de las llanuras orientales de Bolivia) que simboliza la libertad y el coraje frente a los sucios politiqueros andinos (los "cara cara", es decir los collas).

Sanabria Fernández recogió su material en la misma época que M. Gutiérrez. Ya aludí al aporte de su libro *Apiaguaiqui-Tumpa*.[39] Con un tratamiento más riguroso (informantes y fuentes claramente indicados), la obra participa del mismo proceso de heroización no exenta de la grandilocuencia criolla. Podemos adivinar la ambición secreta del autor, quien de niño fue "dado a idealizarlo y fantasearlo todo [por el lado] de la afición y figuración de fantasía a que hubo de llevarle aquello de indios en contienda con blancos" (Sanabria, 1972: 100). Con motivo del rumor de un alzamiento chiriguano en 1920 (prueba que el fantasma del "bárbaro peligroso" siguió vivo un buen rato y fue manipulado por los criollos para justificar su dominio), pudo interrogar a Santos Aireyu cuando iba a visitar a su padre, maestro de escuela (*Ibíd.*:101-102). Un libro no falta en su bibliografía: las *Memorias de Jerónimo*, líder apache quien en su cárcel de Fuerte Sill contó su vida a S. M. Barrett, "maestro de escuela de Oklahoma" (*Ibíd.*: 112). No queda duda que don Hernando nació demasiado tarde para entrevistar a Apiaguaiqui en su cárcel de Sauces (¿y realizar el sueño de su padre?) –terrible y maravilloso privilegio del historiador de hacer hablar a los muertos–.

Ahora nos falta plantear una ultima incógnita: ¿por qué M. Gutiérrez esperó diez años para publicar su libro y H. Sanabria el doble tiempo (y el triple si consideramos su artículo sobre la "guerra de los malos pasos", escrito en 1958 y publicado en 1985)?, ¿temor de resucitar a un protagonista cuyo cadáver no estaba totalmente frío tanto más en la agitación en los años 1950 (como el congreso indígena de 1948 donde participaron unos "capitanes" cordilleranos, y luego la reforma agraria)?, ¿temor de suscitar reacciones de repudio por los notables criollos?, ¿temor de confesar públicamente sus propias añoranzas personales? No sé. Lo seguro es que ambos anticiparon el proceso de recupera-

39 *Ver* "Tumpa *contra* mburuvicha" *en este mismo volumen (N.d.E.).*

ción regionalista de la memoria colectiva criolla. *Sangre y luz de dos razas* ofrece toda la justificación ideológica y *Apiaguaiqui-Tumpa* el aval "científico" a la estatua del guerrero chiriguano erguida a la entrada de la ciudad para detener a los invasores collas y mostrar al país que la identidad camba es algo que debe tomarse en cuenta. Fascinante inversión: ¡le toca al cruel "bárbaro", enemigo multisecular de guerra sangrienta, representar la firmeza y empeño del poblador cruceño! ¿La excesiva visibilidad del noble guerrero no serviría para exorcizar a su sucesor real, el comunario de hoy con tantas deficiencias de tierras y servicios, para hacerlo físicamente invisible?

INÉDITOS

Después de varios años dedicados a los Andes, Thierry Saignes volvió, en la última etapa de su vida, a los chiriguano. Lo hizo como historiador, pero también como alguien interpelado por el surgimiento reciente de los movimientos indígenas en Bolivia. "Reflexiones en torno a la cuestión chiriguana" fue presentado en Camiri, en la *Asamblea del Pueblo Guaraní*, en 1989. Aunque *Ava y Karai* se publicó un año después, los plazos y las demoras editoriales explican que el texto que aquí presentamos por primera vez constituya, realmente, el último escrito de Thierry Saignes sobre los chiriguano. Si bien volvió a tocar en él algunos de los temas que más lo apasionaban, matizó también bastante, frente a una dinámica y muy combativa *Asamblea del Pueblo Guaraní*, su postura del "fin" o del "suicidio" chiriguano en 1892.
El otro texto que presentamos fue leído en La Paz en 1990, cuando se publicó y se presentó el libro *Ava y Karai*.

Reflexiones en torno a la cuestión chiriguano
(Camiri-Sucre, agosto de 1989)

Asistimos al florecimiento de organizaciones que se preocupan por la suerte de las comunidades de habla guaraní del sur boliviano. Un viaje por la provincia Cordillera y varios encuentros con unos representantes nos sugieren las reflexiones siguientes.

Los aportes de la historia

Los migrantes guaraní, quienes a lo largo del siglo XVI poblaron los cerros y valles extendidos paralelamente entre el río Grande y el Bermejo, se casaron con mujeres de habla arawak llamadas *guana* en el Chaco septentrional y *chané* en el pie de monte andino.

Los guerreros chiriguano son así el producto de uniones mixtas entre guaraní y chané. A este mestizaje biológico interétnico se añade un mestizaje cultural en la medida que los grupos chiriguano nunca dudaron en adoptar elementos culturales de sus vecinos chaqueños, amazónicos, andinos y sobre todo europeos.

Esta flexibilidad cultural contrasta con el empeño de estos mismos grupos en mantener una organización política y social que propicie a la vez relaciones igualitarias dentro de cada grupo y la independencia local. Como cualquier sociedad tradicional, afianzan sus relaciones internas mediante el parentesco y mantienen las relaciones externas entre los grupos en la desconfianza, incluso la hostilidad. Para los antiguos chiriguano, el grupo local o *tëta* constituye el marco territorial más adecuado para respetar la libertad de cada uno.

En esta perspectiva, el estado de guerra casi permanente que reina en la Cordillera chiriguano –los conflictos reales raras veces estallan– tiene un doble objetivo:

– En el plano interno, fortalecer la solidaridad local amenazada constantemente por la insubordinación y la susceptibilidad de cada uno.
– En el plano externo, defender la autonomía local y rechazar la fusión en un conjunto unificado para evitar el riesgo de verse sometido a un aparato de decisión y de mando separado de la sociedad.

Por eso, la sociedad chiriguano se asemeja a gran parte de las sociedades amerindias llaneras, cuyo modo de vida –la guerra permanente– se opone a la división social entre los que mandan y los que obedecen: son sociedades sin Estado o, mejor dicho, "contra el Estado" (Pierre Clastres).

Desde Alaska hasta la Tierra de Fuego, el papel del líder es el mismo: no puede ejercer ningún mando coercitivo sobre su grupo, sino respetar y expresar la voluntad colectiva. Tiene privilegios (en particular el de tener a varias mujeres), pero a cambio debe demostrar elocuencia, generosidad y moderación (mantener la paz en el grupo local).

A estas características generales, los antiguos chiriguano añaden el hecho de haber conquistado los cerros y valles sur-orientales del "macizo de Charcas" (Jaime Mendoza); de haber sometido a los autóctonos chané; y de haber tenido que defenderse durante tres siglos y medio contra una colonización española-criolla que codiciaba sus fértiles tierras para instalar estancias de ganado. Su historia se despliega en un ambiente de "frontera".

Aquí conviene recalcar la gama de soluciones que pudieron haber elegido los grupos chiriguano frente a la presión colonial:

a) *La coexistencia pacífica*. Para conseguir productos europeos (en particular herramientas metálicas), cada grupo local elige su propio modo de convivencia con los "vecinos" fronterizos: intercambio de bienes (trueque), prestaciones temporales de trabajo en haciendas, acogida de misioneros y transformación de las comunidades en reducciones. Se corre así el riesgo de una gran fragmentación o dislocación local, según los intereses individuales: en esta coexistencia pacífica, los grupos se convierten en un campesinado neo-chiriguano, integrado a la fuerza de trabajo regional.

b) *La guerra permanente evita la desintegración local*. Se presentan dos opciones: (1) hacer la guerra en el marco de las tradicionales rivalidades intergrupales, lo que permite a cada grupo mantener su identidad (un "nosotros" exclusivo), pero debilita al conjunto frente a un adversario más potente como el blanco; (2) renunciar a los antagonismos intergrupales y entregarse bajo un mando único y permanente, con el riesgo de la pérdida de la autonomía local y de la división social entre dominantes y dominados.

Según las generaciones, los grupos optaron por una o varias de esas soluciones. Para no alargar el análisis, proponemos aquí reflexionar sobre estos dos episodios:

- La tentativa del líder Cumbay, "capitán grande del Ingre", al ayudar decididamente a las tropas patriotas durante las guerras de Independencia, y al negociar un nuevo pacto de convivencia entre el nuevo Estado boliviano y la sociedad chiriguano, pacto que rompieron en forma unilateral los colonos criollos y mestizos a partir de los años 1840.[1]
- El brutal derrumbe del mundo chiriguano libre entre 1860 y 1880: en veinte años, dadas las matanzas, peleas internas incesantes y despojo de tierras, los chiriguano optaron por renunciar a su condición y buscaron nuevas oportunidades de existencia, en particular a través de las migraciones hacia Argentina.

Elementos para un diagnóstico actual

Un siglo después de la matanza de Curuyuqui (1892), ¿en qué estado se presentan las comunidades de habla guaraní dispersas en las provincias de tres departamentos (Santa Cruz, Chuquisaca, Tarija)?

Lo que llama la atención es la extrema diversidad de sus situaciones económicas y culturales bajo los criterios del control territorial, de su capacidad a acceder o no al mercado, a la educación y a la salud, y de su voluntad en mantener o no valores de la antigua cultura chiriguano (ocio, generosidad, etc.).

Antes de pronunciarse sobre la capacidad o no de recuperar un "modo de ser" tradicional conviene multiplicar estudios de campo de orden antropológico para detectar según qué modalidades lograron los descendientes actuales pasar de una condición de guerreros a la de campesinos. El hecho de vivir bajo el régimen de la hacienda o de las comunidades debe también ser evaluado, del mismo modo que el impacto de la escuela, de las sectas o de los proyectos de desarrollo.

Mientras no conozcamos de modo concreto estas situaciones locales, corremos el riesgo de postular la existencia de un supuesto "*ava*-guaraní" irreal y abstracto, que no corresponda en nada a las inquietudes y proyecciones de los jóvenes comunarios actuales: lo que vuelve a plantear el problema de las identidades étnicas.

---

1 *La historia de Cumbay fue el objeto de varios artículos de Thierry Saignes; el último constituyó el capítulo 4 de* Ava y Karai, *está reproducido en el presente volumen (N.d.E.).*

Los problemas del nombre y de las identificaciones étnicas

No hay identidad en sí. Una identidad es una construcción histórica que se forja en contraposición con grupos vecinos y sobre todo con respeto a un conjunto mayor, como puede ser un Estado-nación.

Las sociedades tradicionales no conocen problemas de identidad porque se definen simplemente como los "hombres" de verdad (*ava*) frente a otros grupos siempre considerados como menos humanos o menos cultos. Además cada uno lleva la ley de la sociedad marcada en el cuerpo (tatuajes, escarificaciones):[2] el chiriguano llevaba un tarugo o *tembeta* bajo el labio inferior, señal de pertenencia que se revelaba bajo la mirada del otro.

En cuanto a su nombre colectivo, ha sido atribuido por los guaraní paraguayos, quienes llamaron a sus parientes emigrados "los que se han expatriado y casado con otras mujeres", mujeres *guana* en el caso andino, de ahí "chiriguana"[3] (siglo XVI), nombre que se alteró en "chiriguano" (siglo XVIII) y fue traducido equivocadamente a partir del quechua. En el siglo XIX, el Congreso Nacional boliviano optó por designar a sus nuevos aliados: "chiru-guaraní", nombre que evitaba el sentido despectivo, pero que no prosperó.[4] Y dado el desenlace tan rápido y trágico e la sociedad chiriguano, conviene, después de una ruptura de tres generaciones, preguntarse cómo definir a los descendientes actuales en la medida que un nombre refleja un punto de vista exterior y una perspectiva de poder.

Recientemente se difundieron los términos de "*ava* cordillerano" o "*ava*-guaraní" para diferenciar a los moradores serranos de los "izoceño-guaraní", compuestos de antiguos chané guaranizados y refugiados chiriguano. Me parece peligroso recalcar la sola dimensión guaraní, omitiendo la elaboración mixta de las comunidades actuales a partir de dos culturas, la guaraní (de origen foráneo) y la chané (autóctona).

Toca a futuras investigaciones históricas dilucidar mejor cómo los chiriguano han encarado los problemas del liderazgo, del mestizaje y de la articulación regional. Cualquier proyecto debe tomar en cuenta esta experiencia histórica para proponer a los jóvenes de las comunidades de habla guaraní un futuro que respete su deseo, y obligar a la sociedad nacional a tomar en cuenta las necesidades y voluntades así expresadas.

---

2 *Saignes se refiere aquí a los análisis de Pierre Clastres (1974: cap. 10) (N.dE.).*

3 *Saignes se refiere aquí a la etimología de chiriguana propuesta en Combès y Saignes, 1991(N.d.E.).*

4 *Con toda probabilidad, este nombre se refería al guaraní* chïru, *"amigo". Ver "Historia y memoria" en este mismo volumen (N.d.E.).*

Presentación del libro *Ava y Karai. Ensayos sobre la frontera chiriguano (siglos XVI-XX)* (La Paz, abril de 1990)

Este libro que acaba de publicar editorial HISBOL tiene un doble origen: por una parte, una muy lejana tesis defendida en 1974 en París; por la otra, una respuesta tanto a la fuerte amnesia histórica que afecta las actuales comunidades de habla guaraní como a la nueva historiografía de tipo anecdótico, heroico o expiatorio (en particular de origen misionero), que me parece esconder los sentidos profundos y dolorosos del recorrido existencial *ava* en las estribaciones andinas sur-orientales entre Charcas y el Chaco (antigua "Cordillera chiriguano").

En la introducción[1] he definido "las cinco paradojas de la historia chiriguano": una identidad mestiza que no se resume al solo fondo guaraní; una sociedad fundada sobre la discordia civil; un sistema político igualitario con valores que no lo son; una cultura fronteriza bajo vigilancia; una religión "sin adoración particular". Aquí recordaré solamente dos rasgos esenciales.

Primero, la tentativa de mantener una sociedad sin Estado, es decir, sin poder separado del grupo, cuyos miembros luchan para reproducirse como "dueños de sí mismos" (nadie manda, nadie obedece), tiene un alto costo social para asegurar tal independencia local e igualdad interna: "la guerra de todos contra todos", esto es, entre grupos o coaliciones de grupos *ava* alternativamente aliados y enemigos. Está por demás añadir que la lucha anticolonial sigue subordinada a estos conflictos internos.

Segundo, la búsqueda tan ansiosa y propia de la cultura guaraní para superar la condición humana puede utilizar dos vías: hacia lo animal o hacia lo divino. Hacia abajo, los festines de carne humana permiten aumentar fuerzas y también

---

1 -*"El malentendido inacabado" en este mismo volumen (N.d.E.).*

captar identidades ajenas (de la misma manera que las reducciones de cabezas entre los jíbaro). Hacia arriba, se desea alcanzar el Kandire o el Paititi, la "tierra de inmortalidad y abundancia perpetua", es decir, volverse como dioses. En ambos casos, la cultura chiriguano revela una apertura máxima hacia el *otro*, sea "dios" (*tumpa*) o "esclavo" (*tapɨɨ*). Al instalarse por casualidad en el piedemonte andino, gracias al trabajo de la servidumbre chané, los chiriguano encuentran de alguna manera el paraíso en la tierra, gastando la vida entre ocio, convites de chicha y de carne humana, y guerras (los tres valores sociales máximos). Al integrar poco a poco a sus "esclavos" de origen arawak y abandonar luego la antropofagia, el guerrero chiriguano se vuelve a la vez "el uno" (el *ava* guaraní) y "el otro" (el guana o chané): al integrar una identidad "mestiza", alcanza así otro tipo de plenitud étnica (ver Combès y Saignes, 1991).[2]

El problema surge cuando aparece otro radicalmente "otro", inasimilable: el europeo. Los guaraní le titularon en seguida de *karai*, nombre dado a sus "superchamanes" o profetas, los que conocían el camino hacia la "tierra sin mal", que permitiría escapar al fin del mundo. Acceder a la potencia blanca, a la de estos nuevos conquistadores tratados como "aliados" (*tovaya*: "cuñados"), será entonces la obsesión de los chiriguano. Dos vías son posibles: aceptar la convivencia fronteriza en base a intercambios materiales y evangelización (el Dios de los cristianos es la fuente de su poder); o matar a los blancos, tomar a sus mujeres y vestimentas, y volverse a su vez dueños del metal. Los grupos locales, según su posición y su potencial en hombres y recursos, eligieron una vía u otra, o ambas alternativamente.

En tres siglos de coexistencia forzada, los adversarios cambiaron poco a poco sin darse cuenta, cada uno adoptando elementos culturales del otro (lengua, creencias, técnicas). A la larga, atrapados en un cerco colonial cada vez más pujante y sometidos a fuertes fragmentaciones internas debidas a las mismas presiones fronterizas, los chiriguano no tienen otro remedio que invertir la dirección del paraíso, ya no el Kandire del noroeste, sino Paraguay, la tierra de los antepasados, a la cual se llega esta vez después de la muerte en el combate.

Los cambios del nombre étnico y de sus sentidos reflejan también las vicisitudes de una identidad cada vez más problemática. Al comienzo fueron llamados *chiriguana* por sus parientes de Paraguay, "los expatriados y casados con mujeres guana" ("sirionó" tiene el mismo origen); el etnónimo se volvió *chiriguano* en el siglo XVIII, con todas las etimologías posibles (la más corriente se base sobre el quechua: "excremento frío"). Luego, el gobierno republicano nacido de las guerras de Independencia intentó bautizar a estos aliados imprevisibles como *chiru-guaraní*, término que no prosperó.[3] A fines del siglo XIX, los

2 *En prensa cuando Saignes escribió este texto (N.d.E.).*

3 *Con toda probabilidad, este nombre se refería al guaraní* chïru, "*amigo*". *Ver "Historia y memoria" en este mismo volumen (N.d.E.).*

nuevos nombres de *camba*,[4] *tembeta*, *simba* o *chahuanco* reflejan esta desintegración rápida del destino colectivo de los *ava*, rematada por la catástrofe final de la guerra del Chaco.

Cuando llegan los etnólogos, ya es demasiado tarde: les afecta mucho a Nordenskiöld y Métraux la "agonía de la civilización chiriguano". A ellos y a los investigadores posteriores debo recordar mi deuda: a B. Susnik por el primer estudio serio de tipo socio-histórico (*Chiriguanos*, Asunción, 1968); a P. y H. Clastres por sus análisis de la política y de la religión autóctonas de los llanos americanos; a los recordados historiadores H. Sanabria Fernández y G. Ovando Sanz.

Mi deuda va también hacia la nueva generación. Este libro es el fruto inmediato de mi gira en la Cordillera en agosto de 1989: un encuentro con los líderes de comunidad o de la *Asamblea del Pueblo Guaraní* en Camiri precipitó mi decisión de reunir y reelaborar estos ensayos. También debo a Isabelle Combès, etnóloga, por haber reavivado mi preocupación hacia este pasado. Con ella hemos redactado en 1987 la reflexión ya citada sobre la formación de la identidad. Ahora, mediante trabajo de campo, ella nos dirá en qué medida es válida la perspectiva de Marshall Sahlins: "la transformación de una cultura es una modalidad de su reproducción".

Ava y Karai es un libro de historia, ya no "la" historia integral soñada, unificadora y totalizadora, que daría el sentido final de la aventura chiriguano en tierra andina, sino unas pistas preliminares para cuestionar los aspectos más enigmáticos (papel de los mestizos hispano-guaraní, identidad de los "hombres-dioses", manejo de las reducciones cristianas) de un pasado conflictivo y ambiguo. Toda historia reconstruye su pasado en función del presente. En estos ensayos no se trata de reconstituir una memoria naufragada, sino de reivindicar los aspectos más creativos de la trayectoria fronteriza de ambos protagonistas, *ava* y *karai*. En particular, se quiere rescatar la genialidad del proyecto político de Cumbay a principios del siglo XIX. Vuelto enemigo encarnizado de las milicias coloniales, Cumbay busca la alianza del general Belgrano para formular un nuevo pacto de convivencia entre el Estado criollo y la sociedad chiriguano. Al regalarle un uniforme de general y una esmeralda (color del Kandire) para su tarugo labial (*tembeta*), Belgrano le reconoce el derecho a una autonomía cultural y política, y a la plena ciudadanía nacional.

El gesto político de Belgrano (sin mañana, debido a los intereses de los terratenientes sureños) recuerda el peligro de disfrazar los problemas urgentes y concretos del campesinado de habla guaraní (recuperar sus tierras, precios agrícolas adecuados, salud, educación, etc.) detrás de reivindicaciones expresadas en términos meramente étnicos. Cuando se están derrumbando los modelos

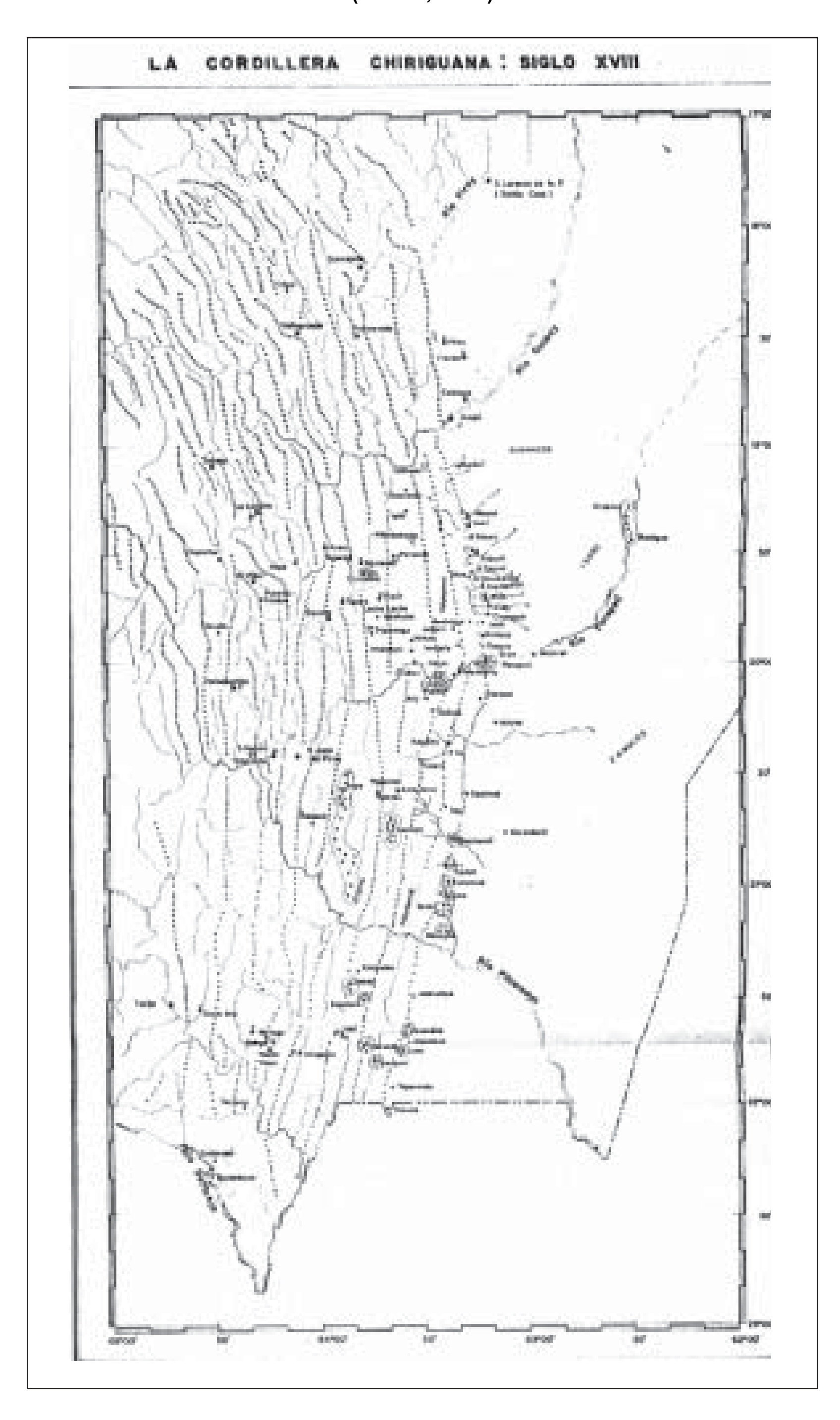
4 *Sobre el término "camba" ver ""Políticas mestizas…" e "Historia y memoria" en este mismo volumen (N.d.E.).*

nacionales de desarrollo económico, fuerte es la tentación de arreglar los problemas de discriminación y marginación social mediante encierros en reservas y otros nuevos ghettos étnicos para turistas. Tampoco se arreglan con erigir estatuas a los valerosos guerreros de ayer, cuando en la práctica se odia a los campesinos indígenas y mestizos de hoy. La apropiación del pasado del "indio" muerto transformado en ancestro fantasmagórico permite a los mismos "vecinos" promover sus raíces y legitimarse mediante esta recuperación de la autoctonía.

El porvenir de las comunidades de habla guaraní del sur boliviano no pasa por el encierro en una identidad con pretensión de pureza étnica y de autenticidad original. En Bolivia, la herencia cultural es múltiple y mezcla elementos indígenas y occidentales recompuestos sin cesar para forjar una nueva cultura. La integración no es la asimilación: una plena ciudadanía nacional puede ser compatible con visiones del mundo expresadas a través de lenguas propias y enriquecidas con varios legados.

La ambición de estos *Ensayos sobre la frontera chiriguano* es ayudar a los herederos del pasado chiriguano como a la propia sociedad nacional boliviana a integrar todo lo humano en la extensión de su universalidad y en la riqueza de su peculiaridad. Queda por recalcar la labor de la editorial HISBOL para luchar contra la incomunicación, ese producto del colonialismo externo e interno: la incomunicación afecta no solamente a los vivos, sino también a la relación entre presente y pasado. "El que olvida o desprecia la historia es condenado a vivirla de nuevo".

Mapa 4
La Cordillera chiriguano. Siglo XVIII
(Pifarré, 1989)



Glosario de los principales términos guaraní y quechua

Este glosario retoma términos indicados en Al este de los Andes*; los otros términos han sido agregados por la editora. La escritura de las palabras en guaraní sigue las normas aprobadas por la* Asamblea del Pueblo Guaraní. *La diéresis (¨) indica la nasalización; la letra ɨ es la sexta vocal del guaraní. Hemos conservado la grafía de* Al este de los Andes *para las palabras en quechua.*

Arete	voz guaraní, lit. *ara ete* “tiempo verdadero”. Nombre de diferentes fiestas y, hoy, del Carnaval.
Ava	voz guaraní. “Hombre”, autodenominación de los chiriguano.
Avati	voz guaraní. “Maíz”.
Ayllu	voz quechua. Grupo de parientes que tiene un antepasado y tierras en común.
Cacique	Jefe. Institución sociopolítica que define un estatus no necesariamente ligado a beneficios y privilegios económicos en las tierras bajas (*cacicato*), a diferencia del cacique andino (*cacicazgo*) también llamado *curaca* (“señor de la comunidad” en quechua).
Capac	voz quechua. “Poderoso”.
Cumbi	voz quechua. Tejido mixto de algodón y lana.
Guara	voz guaraní. “Provincia”, reagrupamiento de diferentes *tëta*.
Guandaka	voz guaraní. Zapallo (*Cucurbita maxima*).
Hanan	(o *anan*). Voz quechua. “Alto”.
Kägui	voz guaraní. Chicha de maíz.
Karai	voz guaraní. Nombre dado a los blancos. También calificativo de deidades y héroes culturales entre los guaraní paraguayos, y nombre en Paraguay y Brasil de los grandes chamanes y de los profetas que encabezaban los movimientos proféticos

Kereɨmba	voz guaraní. “Guerrero”, miembro de una cofradía guerrera.
Kuimbae	voz guaraní. “Hombre”, “macho”.
Kumanda	voz guaraní. Poroto, fríjol.
Kunumi	voz guaraní. “Muchacho”.
Kuña	voz guaraní. “Mujer”.
Maloka	voz guaraní. Casa grande compartida por varias familias.
Mbaaporenda	voz guaraní. Lit.: “tierra del trabajo”, nombre dado a la Argentina.
Mbaekuaa	Voz guaraní. Chamán “malo”, brujo.
Mburuvicha	(o *tuvicha*). Voz guaraní. Literalmente “grande”: jefe, “capitán”. *Mburuvicha guasu*: “capitán grande”.
Mit’a	voz quechua. “Turno de trabajo”.
Mitimaes	ver *mitmaqkuna*.
Mitmaqkuna	voz quechua (sing.: *mitmaq*). Migrantes más o menos permanentes instalados por el Inca para explotar o vigilar zonas lejanas. La forma española del término es mitima(es).
Pai	voz guaraní. Nombre dado a los misioneros católicos.
Paye	(o *ipaye*: “él es *paye*”). Voz guaraní: chamán, curandero.
Pucara	voz quechua. “Fortaleza”.
Tapɨɨ	(o *tapuy* en las crónicas). Voz guaraní. “Esclavo”, nombre dado a etnias sometidas y de otro idioma que los chiriguano.
Taqui ongoy	(o *Taqi oncoy*). Voz quechua: “canto” o “danza de las Pléyades”. Movimiento mesiánico.
Tawantinsuyu	voz quechua: “el imperio de las cuatro partes”, nombre del imperio inca.
Teko	voz guaraní. Costumbre, cultura, modo de ser. *Ñande reko*: “nuestro modo de ser”.
Tembeta	voz guaraní. Tarugo labial llevado por los hombres.
Tepɨ	voz guaraní. Pago, retribución, venganza.
Tëta	voz guaraní. Comunidad, grupo local.
Tiru	voz guaraní, Túnica.
Tovaya	voz guaraní. “Cuñado”. Término aplicado también a los enemigos de misma lengua entre los guaraní y tupí de Paraguay y Brasil.
Tüpa	voz guaraní, *Tumpa* en su forma castellanizada. Bajo la forma Tupan, se trataba entre los tupí de Brasil y los guaraní paraguayos de una deidad asociada al trueno. Entre los chiriguano, el nombre Tumpa fue utilizado por los misioneros para designar el Dios de la tradición cristiana; el nombre también designaba a los profetas que encabezaban los movimientos proféticos.
Yanacona	(o *yanakuna*). Voz quechua. Indios colocados en una situación de dependencia personal, sin lazos comunitarios.

Bibliografía

Siglas de archivos

ACLP	Archivo de la Catedral de La Paz (La Paz).	
ACSC	Archivo de la Catedral de Santa Cruz (Santa Cruz de la Sierra).	
ADI	Archivo del Duque Infante Montesclaros (Madrid).	
AF	Archivo de la comisaría franciscana de Bolivia [10 tomos, 1909-1923] (Tarata).	
AFT	Archivo Franciscano de Tarija (Tarija).	
	H	Historia.
	M	Misiones entre infieles.
	MS	Manuscritos e impresos de los misioneros.
AFX	Fondo prefectural, correspondencia (Universidad San Francisco Xavier, Sucre).	
AGI	Archivo General de Indias (Sevilla).	
	Buenos Aires	Audiencia de Buenos Aires.
	Charcas	Audiencia de Charcas.
	EC	Escribanía de Cámara.
	Justicia	Sección Justicia (Sala de Justicia del Consejo de Indias).
	Lima	Audiencia de Lima.
	Pat.	Patronato.
	Quito	Audiencia de Quito.
	r.	ramo.
AGN	Archivo General de la Nación Argentina (Buenos Aires).	
AAL	Archivo Andrés Lamas.	

ANB	Archivo Nacional de Bolivia (Sucre).	
	CACh	Correspondencia de la Audiencia de Charcas.
	EC	Expedientes Coloniales.
	EP	Escrituras Públicas.
	MG	Ministerio de Guerra.
	MI	Ministerio del Interior.
	MyCh	Archivo de Mojos y Chiquitos.
	Rück	Colección de manuscritos Rück.
AOS	Archivo del Obispado de Santa Cruz (Santa Cruz de la Sierra).	
APT	Archivo de la provincia de Toledo (Alcalá de Henares).	
BC UMSA	Biblioteca Central de la Universidad Mayor de San Andrés (La Paz).	
BN	Biblioteca Nacional (de Madrid, París, etc.).	
BU	Biblioteca Universitaria.	
CTDSC	Copiado de testimonios referentes a los derechos de Santa Cruz sobre los territorios de Cuevo e Ivo, 1882 (archivo personal de Hernando Sanabria Fernández, Santa Cruz de la Sierra).	

Bibliografía general[1]

Actas capitulares…

1977 [1634-1640] *Actas capitulares de Santa Cruz de la Sierra*, Santa Cruz, UAGRM.

ALBÓ, Xavier

1966 "Jesuitas y culturas indígenas. Perú 1568-1606", *América Indígena* XXVI nº 3-4, México.

1987 "¡Ofadifá, ofaifá! Un pentecostés chiriguano", *Suplemento antropológico* XXII/2, Asunción.

ALCAYA, Diego DE

1961 [c. 1605] "Relación cierta…a su Excelencia el señor Marqués de Montes Claros", en *Cronistas cruceños del Alto Perú Virreinal*, Santa Cruz, UAGRM, 47-68.

ALMENDRAS HOLGUÍN, Martín DE

1961 [1607] "Relación de todo lo que en el viaje del socorro…", en *Cronistas cruceños del Alto Perú Virreinal*, Santa Cruz, UAGRM, 171-183.

1 *Las bibliografías de los artículos originales no siempre son completas y a menudo no indican las editoriales o los números de página de un artículo en una revista. Hemos intentado completar estos datos en la medida de lo posible (N.d.E.).*

Annales
1978 "Anthropologie historique des sociétés andines", *Annales E.S.C.*, nº 5-6, París.

Annua…
1965 [1596] "Annua de la Compañía de Jesús - Tucumán y Perú", en Marco Jiménez de la Espada (comp.), *Relaciones geográficas de Indias*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, t. 2, 86-113.

ARZÁNS DE ORSÚA Y VELA, Bartolomé
1965 [1735] *Historia de la Villa Imperial de Potosí*, ed. Gunnar Mendoza y Lewis Hanke, Providence, Brown University Press, tres tomos.

ÁVILA, Federico
1975 *Don Luis de Fuentes y Vargas y la fundación de Tarija*, Potosí.

BARCO CENTENERA, Martín DEL
1969 [1602] "La Argentina" en Pedro de Ángelis (ed.), *Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de la provincia del río de La Plata*, Buenos Aires, imprenta del Estado, t. III.

BARNADAS, Josep
1973 *Charcas. Orígenes de una sociedad colonial*, La Paz, CIPCA.

BARZANA, Alonso DE
1965 [1594] "Carta al P. Juan Sebastián, su provincial (Asunción, 8.IX.1594)", en Marco Jiménez de la Espada (comp.), *Relaciones geográficas de Indias*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, t. 2, 78-85.

BASTIDE, Roger
1970 *Le prochain et le lointain*, París, Cujas.

BERNAND, Carmen
1973 "La fin des capitaines", *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* II/1, 72-82.

BORGES, P.
1960 *Métodos misionales en la cristianización de América, siglo XVI*, Madrid.

BURDETT O'CONNOR, Francisco
1972 [1871] *Recuerdos (1869-1871)*, La Paz.

BURELA, J.B.
1912 "Contribución al estudio de la etnografía chiriguana", *XVII Congreso internacional de americanistas*, Buenos Aires, 447-458.

CABELLO DE BALBOA, Miguel
1951 [1586] *Miscelánea Antártica*, Lima, Universidad Mayor de San Marcos.

CAÑETE Y DOMÍNGUEZ, Pedro Vicente
1952 [1787] *Guía histórica (…) de la provincia de Potosí*, La Paz, Fundación universitaria "Simón I. Patiño".

CALZAVARINI, Lorenzo
1980 *Nación Chiriguana. Grandeza y ocaso*, La Paz/Cochabamba, Los Amigos del Libro.
CARDOZO, Efraim
1959 *El Paraguay colonial*, Asunción.
CARDÚS, José
1886 *Las misiones franciscanas entre los infieles de Bolivia. Descripción del estado de ellas en 1883 y 1884*, Barcelona, lib. de la Inmaculada Concepción.
CHARLEVOIX, Pierre François-Xavier DE
1756 *Histoire du Paraguay*, París, chez Desaint & Saillant/David & Durand (tres tomos) [ed. española 1910].
CHÁVEZ, Ñuflo DE; Hernando DE SALAZAR
1965 [1559] "Relación general que se tomó en pública forma…", en Marcos Jiménez de la Espada, *Relaciones geográficas de Indias II*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, t.-184, 96-100.
CHOMÉ, Ignace
1756 [1735] "Carta al Padre Vantiennen, 3.X. 1735", *Cartas edificantes y curiosas escritas de las misiones estrangeras… por algunos misioneros de la Compañía de Jesús*, Madrid, imprenta de la vda. de Manuel Fernández y del Supremo Consejo de la Inquisición, t. XIV, 163-188.
CIEZA DE LEÓN, Pedro DE
1947 [1550] *La crónica del Perú*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, t. XXVI, 349-458.
1967 [1553] *El señorío de los Incas*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
CLASTRES, Hélène
1975 *La Terre sans Mal. Le prophétisme tupi-guarani*, París, Seuil.
CLASTRES, Pierre
1974 *La société contre l'Etat*, París, ed. de Minuit.
COBO, Bernabé
1956 [1653] *La Historia del Nuevo Mundo*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, t. 91-92.
COMAJUNCOSA, Antonio
1836 [1800] "Misiones de Tarija" *in* Pedro de Angelis (comp.), *Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de la provincia del río de La Plata*, Buenos Aires, imprenta del Estado, t. V, 3-50.
COMAJUNCOSA, Antonio; Alejandro CORRADO
1884 *El Colegio franciscano de Tarija y sus misiones. Noticias históricas recogidas por dos misioneros del mismo Colegio*, Quaracchi, tip. del Colegio de San Buenaventura.
COMBÈS, Isabelle; Thierry SAIGNES
1991 *Alter Ego. Naissance de l'identité chiriguano*, París, EHESS/Cahiers de l'Homme.

CONTI, V., A.T. Lagos; M. Lagos
1987 *Mano de obra indígena en los ingenios de Jujuy a principios del siglo*, Buenos Aires, CEDAL.
COSTA DE LA TORRE, Arturo
1976 *Ildefonso de las Muñecas y los mártires de la republiqueta de Larecaja*, La Paz, Casa de la Cultura Franz Tamayo.
Crónica anónima
1944 [c. 1600] "Crónica anónima", en P. Mateos (ed.), *Historia General de la Compañía de Jesús en la provincia del Perú*, Madrid, 471-507.
DALENCE, José María
1975 [1851] *Bosquejo estadístico de Bolivia*, La Paz, Universidad Mayor de San Andrés.
DÍAZ DE GUZMÁN, Ruy
1974 [1612] *La Argentina. Historia del descubrimiento, conquista y población del Río de la Plata*, Buenos Aires, Huemul.
1979 [1617] *Relación de la entrada a los chiriguanos*, Santa Cruz, fundación cultural Ramón Darío Gutiérrez.
EGAÑA, Antonio DE
1954 *Monumenta Peruana*, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 7 vol.
1981 *Monumenta Peruana*, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 7 vol.
FERNÁNDEZ, Juan Patricio
1895 [1726] *Relación historial de las misiones de indios que llaman chiquitos*, Madrid.
FINOT, Enrique
1978 [1939] *Historia de la conquista del oriente boliviano*, La Paz, Librería Editorial Juventud.
FRANCO, Castor
1910 *Mitología chiriguana*, Santa Cruz, tip. comercial.
FURLONG, Guillermo
1969 *Historia social y cultural del río de la Plata I. El transplante social*, Buenos Aires.
GANDIA, Enrique DE
1929 *Historia del Gran Chaco*, Buenos Aires.
GARAVAGLIA, J.-C.
1987 *Economía, sociedad y regiones*, Buenos Aires.
GARCILASO DE LA VEGA, el Inca
1960 [1609] *Comentarios reales de los Incas*, Barcelona, ed. Bruguera.
GAUCHET, Marcel
1985 *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, París.

GIANNECCHINI, Doroteo
1896 *Diario de la expedición exploradora boliviana al Alto Paraguay de 1886-1887*, Asís, Tip. de la Porciúncula.
GIANNECCHINI, Doroteo; Santiago ROMANO; Hermán CATTUNAR
1916 *Diccionario chiriguano/español y español/chiriguano*, Tarija.
GÓNGORA, Mario
1966 "Vagabondage et société pastorale en Amérique Latine", en *Annales E.S.C.* nº 1, París.
GUTIÉRREZ, Mario
1961 *Sangre y luz de dos razas*, La Paz.
GRUENBERG, Georg y Friedl
1975 "Los chiriguanos-guaraní occidentales del Chaco central paraguayo: fundamentos para una planificación de su desarrollo comunitario", *Suplemento Antropológico* IX/1-2: 5-109, Asunción.
HAENKE, Tadeo
1974 [c. 1798] "Noticias sobre la cordillera de los indios chiriguanos y chaneses", en Guillermo Ovando-Sanz (ed.), *Tadeo Haenke. Su obra en la selva boliviana*, La Paz/Cochabamba, 167-172.
1974 [1799] "Memoria sobre los ríos navegables que fluyen al Marañón", en Guillermo Ovando-Sanz (ed.), *Tadeo Haenke. Su obra en la selva boliviana*, La Paz/Cochabamba, 117-140.
HEATH, Dwight
1961 "Ethnogenesis and Ethnohistory. Sociocultural Emergence in the Bolivian Oriente", en *Congreso Internacional de Americanistas*.
HIRSCH, Silvia
1989 "Mbaaporenda, el lugar donde hay trabajo. Migraciones chiriguanas a la Argentina", Buenos Aires, 1er Congreso Internacional de Etnohistoria.
HURET, J.
1985 [1911] *De Buenos Aires au Gran Chaco*, París.
JACQUIN, P.
1976 *Histoire des Indiens d'Amérique du Nord*, París.
1987 *Les indiens blancs. Français et indiens en Amérique du Nord (XVIº-XVIIIº siècles)*, París.
JARA, A. (comp.)
1969 *Tierras nuevas, expansión territorial y ocupación del suelo en América (siglos XVI-XIX)*, México.
JIMÉNEZ DE LA ESPADA, Marco (comp.)
1965 *Relaciones geográficas de Indias*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, tres tomos.

JOFRÉ, Manuel
1895 *Colonias y misiones. Informe de la visita (…) 1893*, Tarija, imprenta del Trabajo.
JOLIS, J.
1972 [1789] *Ensayo sobre la historia natural del Gran Chaco*, Resistencia, Universidad nacional del Nordeste, Instituto de Historia.
LANGER, Erick
1987 "Franciscan missions and chiriguano workers: colonization, acculturation and labor", en *The Americas*, vol. 42, n° 2.
LANGER, Erick; Zulema BASS WERNER DE RUIZ
1988 *Historia de Tarija (Corpus documental)*, Tarija, Universidad Autónoma Juan Misael Saracho, tomo V.
LARSON, B.
1988 *Colonialism and Agrarian Transformation in Bolivia. Cochabamba, 1550-1900*, Princeton.
LEVILLIER, Roberto (comp.)
1922 *La Audiencia de Charcas. Correspondencia de presidentes y oidores*, Madrid: Colección de publicaciones históricas de la biblioteca del Congreso argentino, tres tomos.
LIZÁRRAGA, Reginaldo DE
1968 [1603-1609] *Descripción breve de toda la tierra del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, t. 216, 1-213.
LOZANO, Pedro
1901 [1740] *Vida (…) del padre Lizardi*, Barcelona.
1941 [1733] *Descripción chorográfica (…) del Gran Chaco Gualamba*, Tucumán.
MARILUZ URQUIJO, José M.
1967 "El levantamiento chiriguano de 1799 y la controversia sobre la legitimidad de la guerra", en *Cuadernos de Investigaciones y Ensayos 1*: 1-24, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia.
MARTARELLI, Angélico
1899 *Adición a la historia del Colegio de Potosí*, Potosí.
1918 [1889] *El Colegio franciscano de Potosí y sus misiones. Noticias históricas* (2da edición corregida, aumentada y anotada por Bernardino de Nino), La Paz.
MATIENZO, Juan DE
1967 [1567] *Gobierno del Perú*, París/Lima, IFEA.
MAURTUA, Víctor
1906 *Juicio de Límites entre el Perú y Bolivia*, Madrid, imprenta de los hijos de G. Hernández, doce tomos.

MELIÀ, Bartomeu
1986 *El guaraní conquistado y reducido. Ensayos de etnohistoria*, Asunción, Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica.
1988 *Los Guaraní-Chiriguanos 1: Ñande Reko, nuestro modo de ser*, La Paz, CIPCA.
MENDOZA, Diego DE
1976 [1665] *Chrónica de la Provincia de San Antonio de los Charcas*, La Paz.
MÉTRAUX, Alfred
1930 "Études sur la civilisation des indiens Chiriguano", *Revista del Instituto de Etnología de la Universidad Nacional de Tucumán*, t. 1, 295-493.
1931[a] "Observaciones sobre la psicología de los indios chiriguano", *Solar* nº 1, Buenos Aires, 89-122.
1931[b] "Les hommes-dieux chez les Chiriguano et dans l'Amérique du Sud", *Revista del Instituto de Etnología de la Universidad Nacional de Tucumán*, t. 2, 61-91.
1931[c] "Mitos y cuentos de los indios Chiriguanos", en *Revista del Museo de La Plata*, t. 33, 119-184.
1967 *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*, París, Gallimard.
MEUNIER, J.
1987 *Le monocle de Joseph Conrad*, París.
MINGO DE LA CONCEPCIÓN, Manuel
1981 [1791] *Historia de las misiones franciscanas de Tarija entre Chiriguanos*, Tarija, Universidad Autónoma Juan Misael Saracho.
MOLINA, Plácido
1936 *Historia de la gobernación e intendencia de Santa Cruz de la Sierra*, Sucre.
MORA, Bartholomé DE
1931 [1729] "Relación y breve noticia de los sucedido en la guerra de Chiriguanos…", *Revista del Instituto de Etnología de Tucumán*, vol. 2, 101-132 (introducción y notas de Alfred Métraux).
MORENO, Gabriel René
1973 [1888] *Catálogo del archivo de Mojos y Chiquitos*, La Paz, Librería Editorial Juventud (notas de H. Sanabria Fernández).
MÖRNER, Magnus
1968 *Actividades económicas y políticas de los jesuitas en el río de La Plata*, Buenos Aires.
1969 *La mezcla de razas en la historia de América Latina*, Buenos Aires.
MUJÍA, Ricardo
1914 *Bolivia-Paraguay y Anexos*, La Paz, nueve tomos.
MURIEL, Domingo
1918 [1779] *Historia del Paraguay desde 1747 hasta 1767*, Madrid, librería general de Victorino Suárez.

MURUA, Martín DE
1962 [1613] *Historia General del Pirú*, Madrid, biblioteca americana Vetus, colección Joyas bibliográficas.
NECKER, Louis
1979 *Indiens guaraní et chamanes franciscains: les premières réductions du Paraguay (1580-1800)*, París.
NINO, Bernardino de
1912 *Etnografía chiriguana*, La Paz, tip. comercial I. Argote.
1913 *Guía del Chaco boliviano*, La Paz, talleres tipográficos de J.M. Gamarra.
1918 [1908] *Continuación de la historia de misiones franciscanas del Colegio de Propaganda Fide de Potosí*, La Paz, ed. tipo-litográfico Marinoni.
NORDENSKIÖLD, Erland
1917 "The Guarani invasion of the Inca empire in the sixteenth century: an historical Indian migration", en *The Geographical Review* 4/2, 103-121.
2002 [1912] *La vida de los indios. El Gran Chaco (Sudamérica)*, La Paz, APCOB/Plural.
NÚNEZ CABEZA DE VACA, Álvar
1971 [1555] *Comentarios.*[2]
OCAÑA, Diego DE
1969 [1605] *Un viaje fascinante por la América hispana*, Madrid.
ORBIGNY, Alcide D'
1845 *Descripción geográfica, histórica y estadística de Bolivia*, París, lib. de los señores Gide y Compañía.
1944 [1839] *El hombre americano*, Buenos Aires, ed. Futuro.
PAREJAS, Alcides
1976 *Historia de Moxos y Chiquitos*, La Paz, Instituto Boliviano de Cultura.
PAZ, Luis
1883 *Tarija, sus límites con Chuquisaca y Santa Cruz*, Tarija.
PIFARRÉ, Francisco
1989 *Los Guaraní-Chiriguanos 2. Historia de un pueblo*, La Paz, CIPCA.
PIFERRI, Zacarías
1895 *Diario de la visita a todas las misiones…*, Asís: tip. de la Porciúncula.
PINO MANRIQUE, J. del
1971 [1785] "Descripción de la provincia (…) de Tarija", en Pedro de Ángelis (ed.): *Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de la provincia del río de La Plata*, Buenos Aires, imprenta del Estado, t. VII.

2 *Sin más referencia en la bibliografía original de* Al este de los Andes. *Una edición reciente de los* Comentarios *es la de la editorial Dastin, Madrid, 2000 (N.d.E.).*

PLATT, Tristan
1984 "Liberalism and Ethnocide in the Southern Andes", en *History Workshop*, issue 17, Londres, 13 p.
POLO DE ONDEGARDO, Juan
1916 [1571] "Relación de los fundamentos acerca del notable daño que resulta de no guardar a los indios sus fueros", en Urteaga y Romero (ed.), *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú*, Lima, t. 3 y 4.
RENARD-CASEVITZ, France-Marie; Thierry SAIGNES; Anne-Christine TAYLOR-DESCOLA
1988 *Al este de los Andes*, Quito, Abya Yala/IFEA.
Relación verdadera…
1965 [1571] "Relación verdadera del asiento de Santa Cruz de la Sierra…", en Marco Jiménez de la Espada (comp.), *Relaciones geográficas de Indias I*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, t. 183, 398-401.
RUIZ DE MONTOYA, Antonio
1876 [1640] *Arte, vocabulario y tesoro de la lengua Guaraní o más bien Tupí*, París, Maisonneuve & Co.
SAIGNES, Thierry
1974 *Une frontière fossile : la cordillère chiriguano au XVIIIe siècle*, thèse de doctorat: EPHE, París, dos tomos.
1976 "El desenclavamiento del Charcas oriental. Análisis de dos fracasos", *Historia y Cultura* 2, La Paz.
1980 "Indios de abajo, ideología e historia: los chiriguanos en los ojos del Otro", en *Revista del Instituto Nacional de Antropología* 2, 78-120, La Paz.
1981 "El piedemonte amazónico de los Andes meridionales : estado de la cuestión y problemas relativos a su ocupación (siglos XVI-XVII)", en *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* X/3-4, 141-176, Lima.
1982 "Métis et Sauvages: les enjeux du métissage sur la frontière chiriguano", en *Mélanges de la Casa de Velásquez* XVIII/1: 79-101, Madrid.
1984[a] "Jésuites et franciscains face aux Chiriguano: les ambigüités de la réduction missionnaire", en *Eglise et Politique en Amérique Hispanique (XVI-XVIIIe siècles)*, Bordeaux, Presses Universitaires, 133-159.
1984[b] "Andaluces en el poblamiento del sur boliviano: en torno a unas figuras controvertidas, el fundador de Tarija y sus herederos", en *II Jornadas de Andalucía y América*, Sevilla, tomo 2: 192-202.
1987[a] "Salvajes y misioneros. Las sociedades del Oriente boliviano según las fuentes misioneras recientemente editadas", *Simposio sobre las misiones jesuitas en Bolivia*, La Paz, Ministerio de relaciones exteriores y culto, 1987, 39-51.

1987[b] “Indios de las cordilleras, indios de los piedemontes según tres cronistas políticos: Cieza, Polo, Acosta”, *Historia Boliviana* VII/1-2: 27-42, Cochabamba, 1987.
1989[a] “Hacia una geografía histórica de Bolivia: Santa Cruz en 1609 según la relación del oidor Berajano”, en *Historia y Cultura* 15, 3-10, La Paz.
1989[b] “Entre ‘Bárbaros’ y ‘Cristianos’: el desafío mestizo en la frontera chiriguano”, en *Anuario del IHES* 4, Tandil.
SALAS Alberto, María
1960 *Crónica florida del mestizaje de las Indias*, *siglo XVI*, Buenos Aires.
SANABRIA, Hernando
1949 “Los chanés”, en *Boletín de la sociedad de estudios geográficos e históricos de Santa Cruz* nº 29-30: 5-41, Santa Cruz de la Sierra.
1958 *En busca de El dorado. La colonización del oriente boliviano*, La Paz, Librería Editorial Juventud.
1965 *El habla popular en Vallegrande*, Santa Cruz.
1972 *Apiaguaiqui-Tumpa. Biografía del pueblo chiriguano y de su último caudillo*, La Paz/Cochabamba, Los Amigos del Libro.
1985 “Historia chiriguana: la guerra de los ‘malos pasos’”, en *Historia y Cultura*, 7: 43-84, La Paz.
SANTA CRUZ PACHACUTI YAMQUI, Juan DE
1968 [1613] *Relación de antigüedades deste Reyno del Perú*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, t. 209: 279-319.
SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro
1947 [1572] *Segunda parte de la Historia General llamada Índica*, Buenos Aires, Emecé.
SCHMIEDER, Oscar
1926 “The east bolivian Andes south of the rio Grande or Guapay”, en *University of California Publications in Geography*, vol. 2, nº 5, 85-210.
SUÁREZ DE FIGUEROA, Lorenzo
1965 [1586] “Relación de la ciudad de Santa Cruz de la Sierra”, en Marco Jiménez de la Espada, *Relaciones geográficas de Indias*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, t. 1, 402-406.
SUSNIK, Branislava
1968 *Chiriguanos I. Dimensiones etno-sociales*, Asunción, Museo etnográfico Andrés Barbero.
1975 *Dispersión tupí-guaraní prehistórica: ensayo analítico*, Asunción, Museo etnográfico Andrés Barbero.
1978 *Los aborígenes del Paraguay. Etnología del Chaco boreal y su periferia (siglos XVI y XVII)*, Asunción, Museo etnográfico Andrés Barbero.
THOUAR, Arthur
1997 [1887] *A través del Gran Chaco, 1883-1887*, La Paz/Cochabamba, Los Amigos del Libro.

VARAS, REYES V.
1960 *El castellano popular en Tarija*, La Paz.
VÁZQUEZ-MACHICADO, Humberto
1956 "Orígenes del mestizaje en Santa Cruz de la Sierra", en *Revista de la Universidad de San Carlos*, Guatemala, XXXVI, 167-189.
VIEDMA, Francisco de
1969 [1788] "Descripción y estado de las reducciones de los indios chiriguanos", en *Descripción geográfica y estadística de la provincia de Santa Cruz de la Sierra*, La Paz/Cochabamba, Los Amigos del Libro, 223-270.
WACHTEL, Nathan
1980 "Les mitimaes de la vallée de Cochabamba. La politique de colonisation de Huayna Capac", en *Journal de la Société des Américanistes* LXVII, París, 297-324.
WEDDEL, Hughes Algheron
1851 *Voyage dans le sud de la Bolivie*, París, P. Bertrand.
ZAVALA, Silvio
1977 *Orígenes de la colonización en el Río de la Plata*, México.